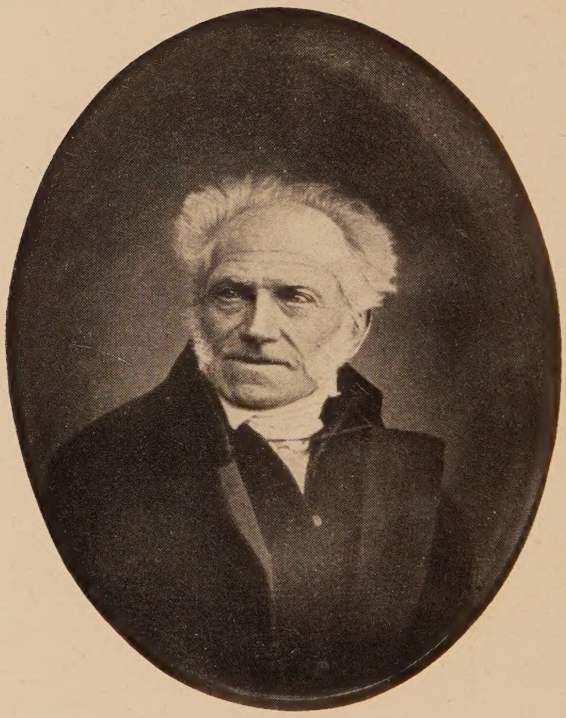
HEINRICH HASSE

Arthur Schopenhauer

114663
40

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/schopenhauer0000hein



ARTHUR SCHOPENHAUER

am 18. Mai 1855

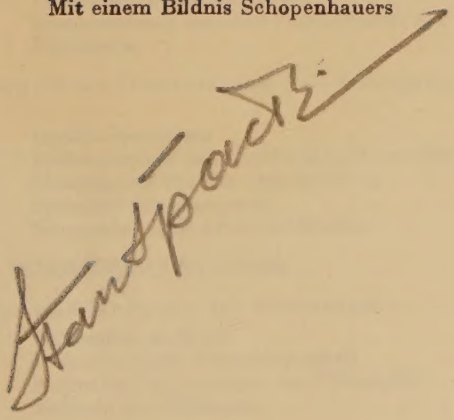
(Photographie in Privatbesitz in Frankfurt)

SCHOPENHAUER

Von

HEINRICH HASSE
a. o. Professor an der Universität Frankfurt a. M.

Mit einem Bildnis Schopenhauers



VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

Copyright 1926
by Ernst Reinhardt Verlag
München

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

EINLEITUNG . . . . . 9—18

ERSTER TEIL: SCHOPENHAUERS LEBENSGANG, CHARAKTER UND STIL . . . . . 19—88

I. Der Lebensgang Schopenhauers . . . . . 19—61

A. Vorfahren und Abstammung 19
B. Kindheit und Jugend (1788—1807) 23
C. Bildungsjahre und Reife (1807—1833) 30
D. Zurückgezogenheit und Alter (1833—1860) . . . 44

II. Schopenhauers Charakter und das Problem des Verhältnisses von Leben und Lehre . . 61—77

Emotionale Erregbarkeit 63
Düstere Veranlagung 65
Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit 66
Schwerpunkt im Intellektuellen 69
Gegensatz von Leben und Lehre 71
Einheit von Leben und Lehre 72
Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Philosophie 76

III. Philosophische Denkart und Stil Schopenhauers . . . . . 78—88

Geniale Produktion 78
Philosophischer und künstlerischer Formwille 80
Metaphysisch-ethische Grundrichtung . . . 83
Sprachstil Schopenhauers 85
Schopenhauer als deutscher Klassiker . . . 87

ZWEITER TEIL: SCHOPENHAUERS LEHRE . . . . . 89—423

I. Aufgabe und Methode der Philosophie . . 89—102

Philosophie als Kunst 90
Philosophie und Einzelwissenschaft 92
Motive und Bedingungen zur Philosophie . 93
Methode der Philosophie 98

II. Die Theorie der Erkenntnis . . . . . 102—199

A. Der Satz vom zureichenden Grunde und seine vier Gestaltungen 102

1. Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 102

Seite

2. Die Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde 110

a) Der physische Grund (Grund des Werdens) 111
Ursache und Wirkung 113
Notwendigkeit und Zufall 114
Intellektualität der Anschauung 117
Ausdehnung des Kausalitätsgesetzes 120
Materie und Kraft 121
Arten der Ursachen 124

b) Der logische Grund (Grund des Erkennens) 125
Begriffliche Vorstellungen 127
Die Urteilskraft 129
Begriff und Arten der Wahrheit 131

c) Der mathematische Grund (Grund des Seins) 134

d) Der ethische Grund (Grund des Handelns) . 138

3. Ergebnisse und Folgerungen 140
Bedeutung des Satzes vom Grund 140
Begriff des Grundes 143

B. Anschauung und Begriff 143
Anschauung und Denken 145
Beweis und Schluß 148
Diskrepanz zwischen Anschauung und Begriff 152
Wert der Begriffe 154
Der intuitive Verstand 157
Polemik gegen Kant und Hegel 159
Das Lächerliche 161
Witz und Narrheit 163
Ironie und Humor 165

C. Die idealistische Grundansicht 166
Kritik des Materialismus 170
Verschiedenartiger Sinn des Idealismus . . 172
Illusionismus 175

D. Grade und Grenzen der Erkenntnis 176
Apodiktische Gewißheit 177
Allgemeingültige Wahrscheinlichkeit . . . 179
Grenzen apodiktischer Gewißheit 181
Unzulänglichkeit rationaler Erkenntnis . . . 182
Rationalität und Realität 186
Grundlage und Grenzen metaphysischer Erkenntnis 189

E. Der Intellekt in seiner ursprünglichen und in seiner gesteigerten Funktion 191
Praktische Bestimmung des Intellekts . . . 191
Das Medium der Motive 194
Unreines Erkennen 196
Reines Erkennen 198

Seite

III. Die Metaphysik . . . . . 200—255
A. Das Ding an sich und das Problem seiner Erkenntnis 200
B. Die Metaphysik der Natur 208
1. Der Leib als Wille 208
2. Die Welt als Wille 212
a) Die Welt als Objektivation des Willens . . 212
b) Der Wille als Ding an sich 220
c) Die Objektivationsstufen des Willens oder die Ideen 225
3. Grundcharakter des Urwillens. Einstimmigkeit und Zwiespalt 234
4. Der Wille zum Leben 240
Okkultismus 243
C. Folgerungen 243
1. Die Unhaltbarkeit des Theismus 243
2. Die Unhaltbarkeit des Pantheismus 249
3. Der Atheismus als Resultat 254

IV. Die Ästhetik . . . . . 256—296
A. Die Platonische Idee als Objekt der Kunst 256
B. Das willensreine Erkennen 259
C. Das Genie 264
D. Das Reich des Schönen und der Kunst 272
1. Das ästhetische Wohlgefallen und seine Erklärung 271
2. Das Schöne und das Erhabene 271
3. Das Stufenreich der Künste 281
Die Baukunst 281
Die Malerei 283
Die Skulptur 284
Die Dichtkunst 286
Die Musik 290
E. Kunst und Geschichte 293

V. Die Ethik . . . . . 297—369
A. Aufgabe und Grundprobleme der Ethik 297
B. Der Wille in seinem Verhältnis zu Leben und Tod 300
C. Das Problem der Freiheit des Willens 304
1. Die physische, intellektuelle und sogenannte moralische Freiheit 304
Begriffe der Willensfreiheit 305
Schein empirischer Willensfreiheit 307
Der empirische Charakter 308
2. Die echte moralische Freiheit 310
Der intelligible Charakter 310
3. Der angeborene und der erworbene Charakter . 313
D. Der Zustand des Willens in der Welt seiner Erscheinung 317
Das Leben als Leiden 318
Das Leben als Schuld 324

Seite

E. Der Wille zum Leben in seiner Bejahung 325
1. Die Stufen der Bejahung des Willens zum Leben 326
2. Die Fortpflanzung des Geschlechts 329
a) Die Erblichkeit der Eigenschaften 329
b) Die Metaphysik der Geschlechtsliebe . . . 333
3. Die zeitliche Gerechtigkeit 339
a) Das Recht 341
b) Der Staat 343
4. Die ewige Gerechtigkeit 349
a) Schuld und Strafe im Dasein 351
b) Die Metempsychose 353
F. Der Wille zum Leben in seiner Verneinung . . . 355
1. Die Grundlage der Ethik 355
2. Die Stufenleiter des guten Willens 361
Freiwillige Gerechtigkeit und Güte 361
Heiligkeit 365
Das Nichts 369

VI. Die Religionsphilosophie . . . . . 370—387
A. Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie . . 370
B. Der Begriff der Religion 371
C. Die Antithetik innerhalb der Religion 373
Religion und Kultur 377
Religion und Moral 379
D. Die Rangordnung der historischen Religionen . . 381
E. Wissen und Glauben 383

VII. Philosophische Anthropologie . . . . . 286—423
A. Der Mensch als animalisches Wesen 387
B. Der Mensch als intellektuelles Wesen 389
C. Der Mensch als moralisches Wesen 398
D. Die Auswirkung menschlicher Grundanlagen im geistigen Gesamtleben 403
E. Vom Unterschied der Geschlechter 411
F. Von der Erziehung 416

SCHLUSS: ZUR WÜRDIGUNG SCHOPENHAUERS . . . . 424—462
I. Das System . . . . . 424—457
A. Bestimmung der Aufgabe und Methode der Philosophie 425
B. Die Erkenntnistheorie 426
C. Die Metaphysik 431
D. Die Ästhetik 438
E. Die Ethik 441
F. Die Religionsphilosophie 448
G. Philosophische Anthropologie 449
II. Die geschichtliche Wirkung Schopenhauers 457—462

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER . . . . . 463—466

ANMERKUNGEN . . . . . 467—516

EINLEITUNG

Dem sachlichen Verständnis philosophischer Leistungen pflegen wir vorzuarbeiten durch eine Besinnung auf die nächstliegenden geschichtlichen Voraussetzungen, welchen sie entstammen. Keine Frucht menschlichen Denkens, und sei es die genialste, pflegt ohne inneren Zusammenhang mit historisch bereits vorliegenden Gedankenreihen zu stehen. Diese sind es, welche den Ausgangspunkt und die Grundlage neuer Schöpfungen bilden. Sehen wir die Leistung des Vorgängers, an welche der Nachfolger anknüpft, unter Gesichtspunkten, denen ähnlich, unter welchen dieser sie gesehen, so lernen wir die sachlichen Motive begreifen, die zu ihrer Umgestaltung und Weiterbildung, ja zur Aufstellung und Verkündung einer neuen Lehre geführt haben. Dieses zunächst rein historische Verständnis aber dient dem Verständnis der Sache selbst. Denn der Einblick in die historischen Vorbedingungen eines philosophischen Lehrgebäudes ist schon deshalb geeignet, den Einblick in seinen sachlichen Inhalt vorzubereiten, weil sein Schöpfer die geschichtlichen Voraussetzungen in ihm irgendwie verarbeitet zu haben pflegt, welche er vorfand, und weil seine Lehre das Ergebnis dieser Verarbeitung darstellt.

Neben den besonderen wissenschaftlichen Gedankengängen aber, an welche der philosophische Denker anknüpft, kommen die geistigen Strömungen seiner Zeit, kommt die allgemeine Kulturlage seines Zeitalters bei seinem Schaffen als mitbestimmender Faktor in Betracht. Ein scholastischer Denker z. B. läßt sich nicht von dem allgemeinen geistigen Grundcharakter seiner Epoche loslösen und in das Zeitalter der Aufklärung oder der Romantik transponieren, auch wenn wir von den besonderen sachlichen Beziehungen seiner Anschauungen zu Vorgängern und Nachfolgern absehen. Und ebensowenig ein Philosoph der Aufklärung oder

der Romantik in das Zeitalter der Scholastik. Denn zeitgeschichtliche Faktoren außerwissenschaftlicher Art spielen bei allem geistigen Schaffen mit.

Und endlich ist es die persönliche Eigenart, die Individualität des betreffenden Denkers, die unter den Faktoren, welche die Entstehung seines Werkes bedingen, nicht übersehen werden darf. Dieser Umstand macht dem Historiker der Philosophie eine Berücksichtigung des Lebensganges und, im Zusammenhang damit, eine Berücksichtigung der Persönlichkeit und des Charakters des von ihm zu behandelnden Philosophen zur Pflicht. Damit ist keineswegs einem relativistischen Historismus und Psychologismus Ausdruck verliehen, welchem der positive Inhalt gedanklicher Schöpfungen durch den Einblick in ihre historischen und psychologischen Entstehungsbedingungen zu etwas in jeder Weise und schlechterdings historisch-psychologisch Bedingtem wird. Nur dann würde solches der Fall sein, wenn die angedeuteten Erwägungen, statt auf die Entstehungsweise einer Gedankenschöpfung bezogen zu werden (wie hier geschehen), auf ihren Gültigkeitscharakter übertragen würden.

Was in diesen Bemerkungen allgemein ausgesprochen werden durfte, gilt von der Aufgabe des vorliegenden Bandes im besonderen: Das philosophische Gesamtwerk, an welches sich der Name Schopenhauers knüpft, wird tieferem Verständnis am leichtesten zugänglich sein, wenn seine Betrachtung ausgeht von einer Besinnung auf die nächstliegenden geschichtlichen Voraussetzungen, aus denen es erwachsen ist.

Nach populärer Auffassung freilich dürften solche Bemühungen überflüssig sein. Ist doch Schopenhauer unbestritten seit mehr als dreißig Jahren „einer unserer meistgelesenen Klassiker“[1], dessen Schriften nach dem Zeugnis ihrer weiten Verbreitung dem Verständnis des wissenschaftlich im durchschnittlichen Sinne gebildeten Publikums keinen ernstlichen Widerstand entgegenzusetzen scheinen. Aber leider ist dieses Zeugnis trügerisch. Denn es zeugt zwar für Schopenhauer als Schriftsteller und Essayisten, nicht aber für Schopenhauer als Philosophen. Es bestätigt die überwältigende literarische Überlegenheit, die den Schriften dieses Denkers zukommt, aber es bestätigt nicht, daß der philosophische Gedankeninhalt dieser Schriften proportional ihrer

Verbreitung Aufnahme und Verständnis gefunden hat. Es ist vielmehr keine Übertreibung, zu behaupten, daß Schopenhauers Philosophie, trotz des gewaltigen Leserkreises seiner Schriften, in der Regel gar nicht oder nur oberflächlich verstanden wird[2]. Suchen wir dagegen ein tieferes Verständnis, so ist einiger Aufwand an wissenschaftlicher Mühe und zunächst der Umweg dieser vorbereitenden Betrachtungen nicht zu scheuen.

Die geschichtlichen Grundlagen der Philosophie Schopenhauers sind in ihrer Gesamtheit ziemlich verwickelter Natur und lassen sich nicht einseitig begrenzen. Weniger noch als in anderen Fällen ähnlicher Art sind wir imstande, die historischen Ausgangspunkte ihrer Gedankenentwicklung auf einen Generalnenner zu bringen. Fließt doch in dieser Philosophie das geistige Erbe Indiens, Platons und Spinozas mit der verstandeskühlen Hinterlassenschaft der Aufklärung und dem ahnenden Suchen der Romantik zu einer Originalschöpfung großen Stiles zusammen. Das Heterogene findet sich aufgenommen, verschmolzen und zu höherer Einheit geformt[3].

So mannigfach aber auch die historischen Voraussetzungen gestaltet sein mögen, auf denen Schopenhauers philosophisches Lebenswerk ruht — alle geschichtlichen Zusammenhänge treten zurück hinter einem, durch welchen nicht allein historisch, sondern zugleich sachlich die entscheidenden Grundlagen der Philosophie Schopenhauers gegeben sind. Das ist die Beziehung zur Philosophie Kants. An Kant unmittelbar anknüpfend, erhebt Schopenhauer den kühnen Anspruch, mit seiner Lehre die Ergebnisse des großen Vorgängers sinngemäß weiterzuführen und folgerichtig zu Ende zu denken. Als Ergebnis stellt er in Aussicht: eine Lösung der von Kant der Nachwelt hinterlassenen Rätsel innerhalb der Schranken des menschlichen Intellekts[4]. Was in der Zwischenzeit an philosophischen Erzeugnissen zur Berühmtheit gelangt ist, kennzeichnet er als sachlich nicht zu verantwortenden Abfall von den tiefen Einsichten des Kantischen Systems; die Epoche des Ruhms jener Erzeugnisse aber als einen der durch seine Verirrungen trübsten Abschnitte der Geistesgeschichte neuerer Zeit[5]. Unumwunden erklärt Schopenhauer, daß zwischen Kant und ihm nichts Ernstliches in der Philosophie geschehen sei und der Stand der Philosophie im wesentlichen unverändert so sei, wie Kant ihn gelassen, woraus sich die Pflicht unmittelbarer Anknüpfung an die

Leistung des Königsberger Meisters für ihn ergebe[6]. So betrachtet sich Schopenhauer als den wahren und echten „Thronerben" Kants[7]. „Das wäre mein höchster Ruhm, wenn man einst von mir sagte, daß ich das Rätsel gelöst, welches Kant aufgegeben hatte!" — lautet eine Aufzeichnung Schopenhauers aus dem handschriftlichen Nachlaß[8].

Um dieses Rätsel zu verstehen und für die angedeutete Lösung empfänglich zu sein, gilt es, die philosophische Großtat Kants ins Auge zu fassen, welche durch den erschütternden Inhalt ihrer Ergebnisse grundstürzend und bahnbrechend zugleich für das spätere Denken geworden ist[9]. Den epochemachenden Ausdruck fand diese Lehre in der 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft".

Die führende Idee dieses in zwölfjähriger einsamer Gedankenarbeit herangereiften Werkes läßt sich in gedrängter Fassung etwa folgendermaßen wiedergeben: Soll die systematische Philosophie den sicheren Gang einer Wissenschaft finden, so muß sie aufhören, in naivem Selbstvertrauen ihrem Erkenntnisdrange die Zügel schießen zu lassen und in „schwärmender Wißbegierde" dogmatische Anmaßung mit blindem Herumtappen zu verbinden. Wirrsal und Dunkel, wie sie, als Früchte jenes naiven Vertrauens, die Geschichte der philosophischen Systeme in Fülle darbietet, fordern die kritische Selbsterkenntnis der Vernunft heraus. An die Spitze aller philosophischen Bemühungen gehört daher eine Untersuchung der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens selbst. Diese Untersuchung hat aus gründlicher Einsicht in die Struktur unserer Erkenntnismittel heraus Scheinwissen von echtem Wissen zu sondern und mit der Beseitigung grundloser Anmaßungen der Vernunft zugleich ihre gerechten Ansprüche zu sichern[10].

Welches sind nun die eingebildeten, welches die legitimen Ansprüche unseres Erkennens? Nicht durch Machtworte ist diese Frage zu entscheiden, sondern auf Grund der ewigen und unwandelbaren Gesetze, denen unser Erkennen selbst unterliegt[11]. Die Antwort ergibt sich nach Kant aus der Einsicht in die Tragweite und Bedeutung derjenigen Gruppe von Erkenntnissen, deren Gültigkeit wir unabhängig von aller Erfahrung einsehen und bei denen die Möglichkeit eines „erfahrungsfreien Gebrauches" den Gedanken einer unbegrenzten Anwendbarkeit solcher Vernunftleistungen ohne Einbuße der Gültigkeit verführerisch nahelegt. Es sind jene

Erkenntnisse, deren wir, ohne auf die Inhalte des empirisch Gegebenen zurückzugreifen, aus den Gesetzen unseres „Geistes" heraus habhaft werden, d. h. alle Erkenntnisse a priori. So die Einsicht in die gesetzlichen Beziehungen des Raumes und der Zeit (reine Mathematik), in die Notwendigkeit ursächlicher Verknüpfung alles realen Geschehens (Kausalitätsgesetz), in die begrifflichen Beziehungen als solche (reine Logik). Kants folgenschwere Behauptung geht nun dahin, daß diese Grundgesetze unseres Bewußtseins nichts anderes sind als Formen möglicher Erfahrung überhaupt, d. h. allgemeine Gesetzlichkeiten unseres Bewußtseins a priori, welches die Objekte dadurch zu Erfahrungsgegenständen macht, daß es ihnen die allgemeinen Bedingungen auferlegt, unter denen allein sie in die Erfahrung eingehen und so zu Gegenständen möglicher Erfahrung werden. Die Grundfaktoren unserer Erkenntnis richten sich nicht nach den Gegenständen (wie der naive Empirismus angenommen hatte), sondern die Gegenstände sind es, welche sich nach den Grundfaktoren unserer Erkenntnis richten müssen. Denn nur dadurch sind die uns gegebenen Empfindungsinhalte Inhalte unseres erkennenden Bewußtseins, daß dieses sie seinen selbsteigenen Gesetzen unterwirft und nach eben diesen Gesetzen räumlich, zeitlich, kausal in ganz bestimmter Weise ordnet. Diese „Umänderung der Denkart" hat Kant durch den Vergleich mit der Tat des Kopernikus erläutert, welcher bei der Bewegungserklärung der Himmelskörper einen ähnlichen Wechsel des Standpunktes vorgenommen hatte[12].

Sind aber alle Vorstellungsweisen a priori nichts anderes als Formen und Bedingungen möglicher Erfahrung, so ist klar, daß die theoretische Vernunft an die Grenzen möglicher Erfahrung unlösbar gebunden bleibt. Nur in Verbindung mit den stofflichen Inhalten des Bewußtseins können die Formgesetze desselben zur Erkenntnis von Gegenständen führen. Alle Erkenntnis von Gegenständen erstreckt sich demnach auf Erscheinungen, auf Vorstellungen, auf die ganze Sphäre der empirischen Wirklichkeit. Jeder Versuch, die Grenze möglicher Erfahrung erkennend zu überschreiten, führt notwendig dazu, den umworbenen Gegenstand unfreiwillig wieder in Erscheinung zu verwandeln[13] und damit — zu Irrtum und Selbstbetrug.

So ergibt sich eine Grenzbestimmung unseres Erkenntnisvermögens, welche aus allgemeingültiger Feststellungen ihre

Verbindlichkeit schöpft. Mit zwingender Strenge führt sie den Nachweis, daß es ein müßiges Unterfangen ist, mit den Hilfsmitteln „reiner Vernunft" die Grenzen der Erfahrung erkennend überschreiten zu wollen, nachdem zuvor sich bereits herausgestellt hat, daß Sinnesanschauung und Verstandeserkenntnis sich diesem Ziele gleichermaßen versagen. Das Ergebnis der großen Selbstprüfung der Vernunft beschränkt grundsätzlich jedes Wissen auf die Sphäre der erfahrbaren Wirklichkeit und auf die Formbeziehungen möglicher Erfahrung a priori; es leugnet die Zulässigkeit jedes Anspruchs des Wissens über die Grenze möglicher Erfahrung hinaus. Damit ist das Todesurteil gesprochen über alle Metaphysik, welche das Seiende an sich, unabhängig von der Art, wie es sich im Reich der Erscheinungen darstellt, zu erfassen unternimmt. Selbst sublime Begriffe dieser Herkunft, Begriffe wie Seele, Weltall, Gottheit, müssen vom Boden strenger Erkenntniskritik als „gegenstandslos" im eigentlichen Sinne und damit (theoretisch-dogmatisch genommen) als hinfällig erachtet werden[14].

Aber das Ergebnis der Kantischen Leistung war nicht frei von Unklarheiten und Zweideutigkeiten. So barg es Keime, welche über den Lehrbestand dieser Philosophie hinausdrängten: Nach dem Ergebnis der Kantischen Lehre gehören die reinen Verstandesbegriffe, durch die wir Dinge als existierend denken und in ursächlichem Zusammenhange auffassen, zu dem formgebenden Inventar unseres Bewußtseins, welches sich lediglich auf Erscheinungen, d. h. auf mögliche Erfahrung bezieht, darüber hinaus aber keinerlei Gültigkeit besitzt. Auch Existenz und Kausalität sind Vorstellungen, deren Anwendungsmöglichkeit sich, wie die aller Vorstellungen a priori, innerhalb der Sphäre der Erscheinungen erschöpft. Nun aber wird zugleich eine Voraussetzung festgehalten, welche mit solchem Ergebnis schlechterdings unverträglich ist. Kann nämlich Existenz und Kausalität lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung, also lediglich von Erscheinungen (Vorstellungen) ausgesagt werden, so fehlt jede Berechtigung, von solchen Erscheinungen auf Dinge an sich als ihre ursächlichen Grundlagen zurückzuschließen[15]. Der Begriff des Dinges an sich wird damit selber hinfällig. Was aber Erscheinung genannt worden war, ist nicht mehr Erscheinung „von" etwas, sondern gewinnt jetzt den Charakter selbständiger Wirklichkeit. Der kritische

Idealismus bildet sich so in einen dogmatisch-metaphysischen um. Zu dieser Wendung und Weiterentwicklung lagen bereits bei Kant entschiedene Ansätze vor, zumal bei Berücksichtigung der moralphilosophischen Schriften, in welchen die intelligible Natur des Menschen, der Mensch als Ding an sich, als Spontaneität bestimmt wird. Kein Wunder, daß angesichts jener Unverträglichkeiten auf der einen Seite und dieser Hindeutungen auf der anderen die Weiterentwicklung der Lehre Kants bei seinen Nachfolgern sich in Bahnen vollzog, auf denen der kritische Grundgedanke Kants sich in sein volles Gegenteil umwandelte. So folgt auf die durch Kant bezeichnete Phase der philosophischen Kritik eine metaphysische Entwicklungsperiode[16]. Diese Periode ist es nun auch, in welche Schopenhauers Philosophie hineingehört.

Drei typisch bedeutsame Wege sind es, auf denen die Umbildung und Weiterentwicklung der Kantischen Lehre auf Grund der geschilderten Voraussetzungen prinzipiell möglich war und tatsächlich sich vollzogen hat.

1. Eine Auflösung der Unstimmigkeiten, welche bei Kant vorlagen, konnte zunächst dadurch erreicht werden, daß man den bereits angedeuteten Weg einschlug, der von dem kritischen Ergebnis der Vernunftprüfung zum metaphysischen Idealismus hinüberführte. Der Widerspruch zwischen Voraussetzung und Ergebnis der Kantischen Philosophie wurde hier dadurch vermieden, daß man die Voraussetzung preisgab, welche in der Annahme wirkender Dinge an sich bestanden hatte. Das Bewußtsein in seiner Einheit als Ich wurde zum Quellpunkt alles Gegebenen und umfaßte in seiner schöpferischen Spontaneität die Gesamtheit des empirisch Vorhandenen einschließlich der vermeintlich bewußtseinsunabhängigen „Natur". Die synthetische Einheit der Apperzeption bei Kant bildet sich fort zu Fichtes absolutem Ich und weiter über Schellings Identität des Idealen und Realen zu Hegels absolutem Geist.

2. Eine andere Möglichkeit, die durch Kant gegebene Problemlage zu bewältigen, konnte darin erblickt werden, daß man, an die realistischen Elemente seiner Lehre anknüpfend, statt den Begriff des Dinges an sich zu beseitigen, seine Annahme mit den Prinzipien der Erkenntnis in Einklang brachte, also Kants Lehre von der Sinnes- und Verstandeserkenntnis eine andere Wendung gab. Diese Wendung konnte nur darin bestehen, daß die Ausdehnungsmöglichkeit unseres

Wissens von ihrer grundsätzlichen Beschränkung auf mögliche Erfahrung befreit wurde, derart, daß dem begrifflichen Denken die Fähigkeit zugestanden wurde, aus den empirischen Daten der Erscheinungswelt mittelbar, durch logische Bearbeitung der Erfahrungsinhalte, ein Seiendes abzuleiten, obwohl dieses unmittelbar nie in der Erscheinung angetroffen wird und angetroffen werden kann. Es ist die Grundposition des kritischen Realismus, wie sie zunächst in der Lehre Herbarts ihren Ausdruck fand.

3. Endlich blieb noch ein dritter Weg offen, aus den Voraussetzungen der Kantischen Problemlage heraus eine einheitliche Lösung zu gewinnen und zu systematischer Gesamtauffassung des Wirklichen vorzudringen. Die kritischen Ergebnisse Kants ließen sich in ihren Grundgedanken festhalten ohne die Nötigung, damit eine widerspruchsvolle Auffassung des Dinges an sich als „äußeren Objektes" zu verbinden. Hatte nicht Kant in seiner Moralphilosophie einen fruchtbaren Hinweis gegeben, um den vielgerügten Widerspruch seiner Erkenntnistheorie glücklich zu lösen? Hatte er nicht, wenn auch nur andeutungsweise, die intelligible Natur des Menschen, das Wesen des Menschen „an sich", als willensartig bestimmt[17]? Sollte etwa diese Bestimmung den Hinweis enthalten zur Lösung des großen Rätsels, welches die Lehre Kants hinterlassen hatte? Sollte vielleicht die „innere" Erfahrung mit ihrem unräumlich-eigenartigen Bestand als Wille die Quelle sein, aus welcher Aufschluß über den unerfahrbaren Kern aller empirischen Erscheinungen zu schöpfen ist, ein Aufschluß, der positiv Entscheidendes zu leisten verspricht, ohne den Grundergebnissen der Kantischen Erkenntnislehre zu widerstreiten? Kein anderer als Arthur Schopenhauer ist es, der diese Fragen bejaht und dessen System den Versuch einer allgemeinen Rechtfertigung dieser Bejahung und ihrer Folgerungen darstellt. Auch er ist gewaltig ergriffen von dem metaphysischen Zuge seiner Zeit. Aber nicht hemmungslos gibt der Jünger Kants sich den neuerwachten Strömungen hin. Ebenbürtig steht dem kühnen Drange nach Enträtselung der Wirklichkeit das kritische Gewissen zur Seite, das, durch Kant geschult, die Frage erkenntnistheoretischer Berechtigung des Behaupteten nicht aus dem Auge verliert und bei aller Kühnheit der metaphysischen Ansprüche den Höhenflug des Gedankens nicht ungebändigt walten läßt. Eben diese Rück-

sicht auf die (durch Kants Leistung vorgezeichneten) Gültigkeitsbedingungen aller echten Erkenntnis ist es, die Schopenhauer bei den herrschenden Strömungen der zeitgenössischen Philosophie vermißt. So erklärt sich, daß er von der philosophischen Redlichkeit der führenden Geister der nachkantischen Spekulation eine geringe Meinung hegt und in den Lehrgebäuden der spekulativen Dogmatik dieser Zeit nichts anderes erblickt als „Träume ohne Fundament"[18].

Solchen Verirrungen stellt der große Denker sein eigenes Werk gegenüber, selber von leidenschaftlicher Wahrheitsliebe und philosophischer Ehrlichkeit zutiefst erfüllt, Eigenschaften, welche bezwingend ausstrahlen in die Gedankenentwicklung seines philosophischen Systems[19]. Geniale Kühnheit und kritische Redlichkeit halten sich in der Behandlung der Kernfragen das Gleichgewicht. Die schöpferische Produktion steht unter der Botmäßigkeit des „intellektuellen Gewissens"[20], welchen Begriff zu prägen Schopenhauer wie kaum ein zweiter berechtigt und berufen war. Die Leistung aber, welche psychologisch unter so fruchtbaren Bedingungen zustande gekommen, konnte in ihrem sachlichen Inhalt des philosophischen Schwergewichtes nicht ermangeln. Sie stellt sich dar als ein Gedankenzusammenhang, in welchem Kühnheit und Ernst sich verbündet haben zu tiefsinniger Beantwortung jener ersten und letzten Fragen, mit denen menschliches Denken aller Zeiten und Zonen gerungen hat.

Und neben der rein theoretischen Leistung kommt ein zweiter Gesichtspunkt in Betracht. Schopenhauer gehört in die Reihe jener großen Denker, die mit ihrem Werk nicht nur dem Verstande Aufschlüsse bieten über die Probleme des Daseins, sondern zugleich dem Willen wertvolle Ziele zu weisen sich anschicken und die den Sinn des menschlichen Lebens nach seiner praktischen Seite philosophisch bestimmen; zu jenen Großen, die nach Nietzsches Ausdruck „Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge" sind[21]. Und auch damit ragt Schopenhauers Werk über die Perspektiven zeitlich und lokal begrenzter Betrachtungsweisen ins Unbegrenzte hinaus. So konnte seine Erscheinung „ein europäisches Ereignis" werden, wie Nietzsche sie charakterisiert[22]. Als ein heilbringendes und befreiendes wurde dieses Ereignis von keinem Geringeren als Richard Wagner gefeiert, der geradezu erklärt, es könne „nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes emp-

fohlen werden, als die Schopenhauersche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen[23]." Für den Eindruck dieser Gedankenwelt auf den Fernstehenden aber mag ein Wort Kuno Fischers bezeichnend sein, welcher von Schopenhauer sagt: „Wenn man ihn zu Ende gehört hat, so ist es sehr fraglich, ob man ihm Recht gibt, aber sicher ist, daß man ihn nie wieder vergißt[24]."

Nähern wir uns nun dem philosophischen Lebenswerk Schopenhauers, so gilt es zunächst, die Persönlichkeit und ihren Werdegang ins Auge zu fassen, ohne welche dieses Werk nicht zu denken wäre und welche ihm in vieler Hinsicht das Gepräge gegeben hat. Der Betrachtung der Philosophie Schopenhauers lassen wir daher eine kurze Betrachtung des Philosophen vorangehen. Ein Überblick über den Lebensgang des Denkers wird uns zugleich in Berührung bringen mit den zeitgeschichtlichen Strömungen, welche auf die Entstehung der Gedankenwelt Schopenhauers eingewirkt haben.

ERSTER TEIL: SCHOPENHAUERS LEBENSGANG, CHARAKTER UND STIL

I. DER LEBENSGANG SCHOPENHAUERS

A. VORFAHREN UND ABSTAMMUNG

Über Schopenhauers Herkunft beginnt erst die jüngste Forschung klareres Licht zu verbreiten. Gestützt auf das eigene Zeugnis des Philosophen hatte der größere Teil seiner Biographen bisher einen holländischen Sprößling in ihm gesehen, dessen Urgroßvater zu Beginn des 18. Jahrhunderts nach Danzig übergesiedelt sein sollte. Hatte doch Schopenhauer selbst diese Abkunft in mehreren uns erhaltenen Briefen ausdrücklich bezeugt, durch die besondere Schreibweise seines Namens bestätigen zu können geglaubt und auf Holland hingewiesen als auf jenes Land, in dem auch seine „geistigen Vorfahren" Cartesius und Spinoza gelebt hätten und das als die Republik freier Geister seinem Herzen nahestand[25]. Neuere Untersuchungen haben, im Anschluß an Gwinners Mitteilungen[26], die Irrtümlichkeit dieser Annahmen gezeigt, haben ergeben, daß Schopenhauers großväterliche Vorfahren, die sich bis ins 16. Jahrhundert verfolgen lassen, nicht niederländischer, sondern niederdeutscher Abkunft sind und daß, soweit wir sehen, allein von seiten der Großmutter holländisches Blut in seinen Adern floß[27].

Johann Schopenhauer, der Urgroßvater des Philosophen, war es, der auf Grund eines in Elbing ausgestellten Geburtsbriefes[28] Ende des 17. Jahrhunderts, vermutlich als Großkaufmann, das Bürgerrecht zu Danzig erwarb, welches, obwohl freie hanseatische Stadt, damals unter polnischer Oberhoheit stand. An Ansehen scheint es dem wohlhabenden Handelsmann nicht gefehlt zu haben. Hören wir doch, daß es ihm beschieden war, auf der von ihm gepachteten städtischen Domäne Stutthof keinen Geringeren als den Zaren Peter den Großen und seine Gemahlin Katharina gastlich zu

empfangen[29]. Zur Mehrung des überlieferten Wohlstandes scheint Andreas Schopenhauer, der Sohn Johanns, eifrig beigetragen zu haben. Neben dem kaufmännischen Geschäft verfügte er über industrielle und ländliche Besitzungen und lebte in glänzenden Verhältnissen, die freilich später, unter dem Einfluß der politischen Veränderungen, sich ungünstiger gestalteten[30]. Bemerkenswert ist, daß er über den kaufmännischen Gesichtskreis hinaus künstlerische Interessen pflegte und daß seine Gemäldesammlungen die Bewunderung der Zeitgenossen fanden[31].

Der angesehenen sozialen Stellung Andreas Schopenhauers entsprach eine angesehene Heirat. Er vermählte sich mit der Tochter des holländischen Ministerresidenten bei der freien Stadt Danzig, Anna Renata Soermans, eine Verbindung, welche seine kaufmännischen Beziehungen zu dem niederländischen Handelsstaat um die verwandtschaftlichen vermehrte. Aber dunkle Schatten lagern über den Familienverhältnissen des großelterlichen Hauses unseres Philosophen. Anna Renata, die Großmutter Arthur Schopenhauers, scheint eine pathologische Natur, d. h. nicht frei von geistigen Anomalien gewesen zu sein, die, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, auf ihre Kinder übergegangen sind. Wir hören, daß sie von heftiger Gemütsart war und nach ihres Mannes Tod wegen Geisteskrankheit gerichtlich entmündigt worden ist[32]. Daß diese Maßnahme nicht ohne zwingende Gründe getroffen worden ist, dafür scheint die wohl erblich bedingte Anlage ihrer unmittelbaren Nachkommenschaft zu sprechen, insbesondere die der beiden letzten ihrer vier Söhne, von denen der dritte von Kindheit an blödsinnig war, der vierte nach ausschweifendem Lebenswandel in geistiger Zerrüttung endete[33]. Aber auch bei dem ersten, dem Vater des Philosophen, scheint die unglückliche Erbschaft von seiten der Mutter sich geltend zu machen. Bald nach Überschreitung der Höhe des Mannesalters von geistigen Störungen heimgesucht, hat er seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht[34].

Unser Hauptinteresse gilt dem letztgenannten und ältesten dieser Söhne des reichen Kaufherrn, der unter seinen Brüdern als der persönlich bedeutendste hervorragt: Heinrich Floris Schopenhauer, dem Vater des Philosophen. Ein freiheitlich gerichteter Patrizier und Aristokrat alten Schlages, verband er kaufmännischen Unternehmungswillen mit hoch-

entwickelter Intelligenz. Furchtlose Offenheit, Vorurteilslosigkeit, zähe Beharrlichkeit, aber auch ungestüme Heftigkeit des Wollens und finstere Gemütsrichtung sind Grundzüge seines Charakters, die er auf den Sohn übertrug, während sein republikanischer Sinn für Recht und Freiheit dem Stolz des Aristokraten keinen Abbruch tat, in den Bahnen des alten Schopenhauerischen Wappenspruchs sich bewegend: „*Point de bonheur sans liberté*“[35]. Die ungemeine Lebhaftigkeit des Temperaments spricht sich in dem erhaltenen und von Gwinner publizierten Bildnis des Mannes eindrucksvoll aus[36]. „Er war ein gestrenger, heftiger Mann, aber von tadelloser Unbescholtenheit, Rechtlichkeit und unverbrüchlicher Treue, dabei in Handelsgeschäften mit vorzüglicher Einsicht begabt.“ So urteilt der Philosoph selbst, der dem Vater zeitlebens ein pietätvolles Andenken, ja eine überschwengliche Dankbarkeit bewahrte[37]. Und jener Gesinnungsrichtung entspricht die unbeugsame Überzeugungstreue Heinrich Floris Schopenhauers in seinem praktischen Verhalten, nicht selten gesteigert bis zu starrer Eigenwilligkeit. Er macht von dem Hofratstitel, der ihm vom König von Polen verliehen war, keinen Gebrauch. Er widersteht der ehrenvollen Aufforderung Friedrichs des Großen, unter günstigen Bedingungen preußischer Untertan zu werden, nachdem der große König bei einem Besuch des Heinrich Floris in Potsdam auf die ungewöhnliche Erscheinung des Mannes aufmerksam geworden war. Er erklärt dem preußischen General, der bei der Blockade Danzigs 1783 ihm für seine Lieblingspferde freie Einfuhr von Fourage anbietet, für dessen guten Willen dankend, zunächst sei sein Stall noch versehen, wenn aber der Vorrat verzehrt sei, werde er seine Pferde totstechen lassen[38]. Als endlich das langerwartete Schicksal der freien Hansastadt 1793 sich erfüllt, erträgt er es nicht, Danzig preußische Provinzstadt werden zu sehen. Kurz vor dem Einzug der preußischen Truppen verläßt er in Eiltouren seine Heimatstadt mit seiner Familie, ohne Rücksicht auf die bedeutenden Vermögensverluste, die damit verbunden sind[39]. Dem unparteilichen, aber entschiedenen Freiheitssinn Heinrich Floris Schopenhauers entspricht die besondere geistige Richtung seines Wesens. Durch weite Reisen im Westen Europas und mehrjährigen Aufenthalt im Auslande, besonders in Frankreich und England, hatte er sich eine nicht unbedeutende Geistes-

bildung erworben[40]. Hier war er mit den führenden Strömungen in enge Berührung getreten, welche die geistige Signatur des Zeitalters bestimmten und seiner eigenen Naturanlage entgegenkamen, der englischen und französischen Aufklärung. Ihre Tendenzen fügten sich unschwer der weltmännischen Denkart des Mannes und wurden bestimmend für den Grundton des geistigen Milieus in seinem Hause. Voltaire und Rousseau werden seine erklärten Lieblinge. Englische Sitte und Lebensformen gelten ihm über alles. Regelmäßig liest er das Weltblatt, die „Times"; seine Wohnung ist mit englischem Komfort ausgestattet, und längere Zeit nährt er in sich den Gedanken, gänzlich nach England überzusiedeln[41]. Auch diese Sympathien sind auf den Sohn übergegangen.

Von völlig anderer Art ist der Charakter der Frau, die Heinrich Floris als Gattin heimführte, Johanna Henriette, der Tochter des Danziger Ratsherrn Trosiener, der Mutter unseres Philosophen. Klug, liebenswürdig und von bestechender geistiger Beweglichkeit, blieb sie doch eine oberflächliche, herzenskalte, ja selbstgefällige und durch Motive kleinlicher Eigensucht vorwiegend bestimmte Natur[42]. Von dem tiefen sittlichen Ernst in der Persönlichkeit des Vaters ist bei der Mutter nichts zu entdecken. Ihre Briefe und schriftstellerischen Versuche[43] zeigen die intellektuelle Begabung der geistreichen Frau in hellem Licht und lassen es verständlich erscheinen, daß es ihr gelang, bedeutende Männer wenn nicht an ihre Persönlichkeit, so doch an ihre Gesellschaft zu fesseln[44]. Die Harmonie beider Ehegatten scheint in der Verschiedenheit ihrer Naturanlagen eine baldige Grenze gefunden zu haben. Gibt Johanna doch deutlich genug zu verstehen, daß sie zu ihrem um fast zwanzig Jahre älteren Gatten zwar achtungsvoll aufgeblickt, ihn aber nicht geliebt habe[45].

Die Persönlichkeit des Philosophen ist es, die ein näheres Verweilen bei der Eigenart seiner unmittelbaren Vorfahren verlangte. Ist doch in ihr (wie die Betrachtung seines Lebensganges näher zeigen wird) die Verbindung des väterlichen Erbteils mit dem mütterlichen nicht zu verkennen, und zwar in einer Weise, welche die berühmte Vererbungslehre Schopenhauers glänzend zu bestätigen scheint, nach welcher die Gemüts- und Willensanlagen vom Vater ererbt werden, die intellektuellen Anlagen dagegen von der Mutter[46].

B. KINDHEIT UND JUGEND (1788—1807)

Noch vor der Geburt war das Schicksal des zu erwartenden Erben durch Heinrich Floris in gewisser Richtung bestimmt worden. Ohne noch zu wissen, ob ihm ein Sohn beschieden sein werde, hatte er diesen für den Beruf des Großkaufmanns ausersehen. Es entsprach auch den allgemeinen praktischen und freiheitlichen Anschauungen des Mannes, wenn er, mit Rücksicht auf die bedrohte Lage seiner Heimatstadt, beschloß, seinen Sohn als Engländer auf die Welt kommen zu lassen. Während einer längeren Reise, welche die Eheleute durch Deutschland, Belgien und Frankreich unternahmen, stellte sich heraus, daß die junge Frau sich in gesegneten Umständen befand[47]. Jetzt schien die Gelegenheit geboten, Heinrich Floris' Wunsch und Absicht in Erfüllung gehen zu lassen. Man wandte sich nach England und richtete sich in London ein. Ernste Befürchtungen jedoch begannen das Wagnis einer Niederkunft in der Fremde untunlich erscheinen zu lassen. Trotz der Unbilden des Winters beschloß man die Heimreise im Dezember und langte nicht ohne Beschwerden am letzten Tage des Jahres 1787 wieder in Danzig an.

Am 22. Februar 1788 wurde den Eltern der erwartete Sohn geboren. Auch die Wahl seines Namens mußte unter kaufmännischem Gesichtspunkt getroffen werden. Sie fiel auf den Namen Arthur, weil dieser in allen Sprachen unverändert der nämliche bleibe[48].

Wenig ist uns über die ersten Lebensjahre des Knaben bekannt. Seine Erziehung geschieht ohne konfessionellen Zwang, unbeschwert durch künstliche Belastung mit verbreiteten religiösen Vorurteilen, wie sie schon durch die deistische Geistesrichtung des Vaters ausgeschlossen sind, der, getreu seinen eigenen Anschauungen, die Entwicklung des Sohnes überwacht. So entfalten sich die Anfänge bewußten Eigenlebens bei Schopenhauer unter völlig andersartigen Bedingungen als etwa bei Kant[49].

Bemerkenswerte Ereignisse greifen folgenreich in das junge Leben des künftigen Philosophen ein. Dem überstürzten und verlustreichen Aufbruch der Familie aus der ihrer Freiheit beraubten Vaterstadt folgt die Neubegründung des geschäftlichen Unternehmens auf verwandtem Boden. Die freie Stadt Hamburg nimmt die Flüchtigen auf. So empfindlich die Vermögensverluste den unbeugsamen Kaufherrn be-

rührt haben mögen, schwerer wiegt der Verlust, der den fünfjährigen Arthur durch den Wechsel der Ereignisse trifft: schon in zarter Kindheit wird er heimatlos und hat niemals eine neue Heimat erworben; denn Heinrich Floris beschränkt sich darauf, in Hamburg als „Beisasse" zu leben[50].

Der Beschluß des Vaters, den einzigen Sohn und Erben zum geschäftlichen Nachfolger heranzubilden, kann bei seiner praktisch-kaufmännischen Denkweise nicht überraschen. Wohlstand und persönliche Unabhängigkeit schienen ihm unzertrennlich. Dieser Gesichtspunkt war bei seiner Auffassung bestimmend für Bildungsplan und Bildungsziel. „Mein Sohn soll im Buche der Welt lesen!" — lauteten seine Worte[51], Worte, die in ungeahnter Weise sich erfüllen sollten, weit über die Absichten des Vaters hinaus, der im wesentlichen eine vorurteilsfreie, vielseitige, unmittelbar und selbständig an den Tatsachen der Erfahrung gewonnene Bildung im Auge hatte. Im Sinne dieses Erziehungsplanes nimmt der Vater bereits den Zehnjährigen auf eine Reise nach Frankreich mit und läßt ihn bei einem Geschäftsfreunde in Havre zurück, damit er in Gemeinschaft mit dessen gleichaltrigen Sohne sich die französische Sprache und die Sitten des Landes zu eigen mache. Der Erfolg übertrifft alle Erwartungen. Nach mehr als zweijährigem Aufenthalt an der Nordküste Frankreichs, dem frohesten Abschnitt seiner Kindheit, kehrt Arthur nach Hamburg zurück, zur größten Freude seines Vaters die fremde Sprache plaudernd wie ein richtiger Franzose[52].

Zur weiteren Ausbildung für den künftigen Kaufmannsberuf tritt der Knabe in das Rungesche Privatinstitut in Hamburg ein, eine angesehene Erziehungsanstalt vornehmer Hamburger Kreise. Der vierjährige Unterricht, durch die vorwaltende kaufmännische Interessenrichtung von einer gewissen Einseitigkeit, verläuft nicht ohne Unterbrechung. Seit dem Verluste der alten Heimat scheinen die Eltern von unbezwinglicher Reiselust ergriffen[53]. So wird im Sommer 1800 mit dem Sohn und der inzwischen geborenen (neun Jahre jüngeren) Tochter Adele eine dreimonatige Reise durch Deutschland unternommen, welche bis nach Prag und Karlsbad führt und von deren reichhaltigen Eindrücken wir durch ein jüngst veröffentlichtes Tagebuch unterrichtet sind, dessen Verfasser kein anderer als der zwölfjährige Arthur ist[54].

Aber die Fülle der Eindrücke, die dem Knaben sich öffnet, führt nicht zu dem vom Vater beabsichtigten Erfolg. Statt die Neigung zum kaufmännischen Beruf in ihm zu wecken, rufen diese Eindrücke völlig andersartige Regungen wach. Je mehr der heranwachsende Knabe mit der Welt bekannt wird und unter dem Einfluß dieser Bekanntschaft sich entwickelt, desto stärker keimt in ihm der Wunsch, statt der kaufmännischen Laufbahn einen geistigen Beruf zu wählen. Der intellektuellen Welt gilt in wachsendem Maße sein Verlangen. Mit inständigen Bitten dringt er in den Vater, der keine Neigung zeigt, sich umstimmen zu lassen. Allzufest ist in Heinrich Floris die Überzeugung verwurzelt, daß Gelehrtentum und Dürftigkeit von einander unzertrennlich seien. So ist es die Rücksicht auf das vermeintliche Wohl des Sohnes, die ihm verbietet, diesem zu willfahren. Als jedoch Arthur, dem Vater keine Ruhe lassend, in unermüdlicher Beharrlichkeit sein dringendes Bitten erneuert, als alle Versuche, ihn von seinem Anliegen abzubringen, fruchtlos verlaufen und endlich der Lehrer Arthurs, Dr. Runge, ihm das Zeugnis ausstellt, daß er höhere als kaufmännische Fähigkeiten besitze, beschließt der Vater, den die Achtung vor der persönlichen Freiheit jedes Menschen von der Anwendung äußeren Zwanges zurückhält, zu einer List seine Zuflucht zu nehmen. Der Plan einer großen europäischen Reise, welche die Eltern beabsichtigen, wird dem Knaben eröffnet und zugleich die Verheißung, an dieser Reise teilnehmen zu dürfen, falls er gewillt sei, sich den väterlichen Wünschen zu fügen. Als zweite Möglichkeit wird ihm die Wahl der Gelehrtenlaufbahn freigestellt, diese jedoch von dem Verzicht auf jene Reise und dem sofortigen Eintritt in das Hamburger Gymnasium abhängig gemacht. Die Rechnung des Vaters erweist sich als richtig. Der schweren Belastungsprobe einer solchen Wahl vermag das jugendliche Gemüt nicht zu widerstehen. Arthur entschließt sich zugunsten des elterlichen Plans und leistet auf seine Sonderwünsche Verzicht[55].

Die Reise, welche der Fünfzehnjährige im Frühling 1803 mit den Eltern antritt, führt über Holland nach London. Innerhalb weniger Monate erlernt Arthur die englische Sprache in einer geistlich geleiteten Pensionsanstalt in der Nähe von Englands Hauptstadt, während die Eltern ihre Reise bis Schottland fortsetzen. Die Briefe der Mutter aus dieser

Zeit zeigen den heranwachsenden Jüngling in scharfem Widerstreit mit den zeremoniellen Lebensformen und der herrschenden steifen Religiosität und Scheinheiligkeit in England[56], sie zeigen ihn, was von besonderem Interesse ist, als passionierten Liebhaber der schönen Literatur. So hören wir, daß er, nach Auffassung der Mutter, in Gefahr ist, durch ein Übermaß poetischer Lektüre ernstere Studien zu vernachlässigen[57]. Nach Rückkehr der Eltern wird die Reise gemeinsam fortgesetzt. Sie führt über Holland in das südliche Frankreich, nachdem die Reisenden, wie in London, monatelang in Paris verweilt, „Tag für Tag mit der Betrachtung aller merkwürdigen Dinge und Menschen ausnutzend, nichts übergehend, vom Louvre bis zur Sèvres-Porzellanfabrik"[58]. So gelangen sie über Orléans, Bordeaux, Nîmes, Toulon bis zu den „Orangengärten und Palmen von Hyères"[59] und über Lyon weiter in die Schweiz. „Den tiefsten Eindruck" — so berichtet Gwinner — „nahm der junge Philosoph von den Alpen mit sich. In Chamounix quälte er seinen Vater, allein zurückbleiben zu dürfen, und noch im späten Alter überschlich ihn ein eigentümliches Heimweh, wenn er auf den Montblanc zu sprechen kam[60]." Dem Besuche der Schweiz folgt ein Aufenthalt in Wien und weiterhin in Dresden und Berlin. Hier trennen sich die Reisenden. Während der Vater nach Hamburg zurückkehrt, wenden sich Mutter und Sohn nach Danzig. In der Kirche der Heimatstadt, in welcher er die Taufe empfangen hatte, wird Arthur konfirmiert. Doch scheint es sich dabei für ihn und die Eltern kaum um mehr als um eine leere Formalität gehandelt zu haben[61]. Nach fast zweijähriger Abwesenheit treffen Mutter und Sohn Anfang 1805 wieder in Hamburg ein.

Ein gewaltiges Maß fruchtbarer Anregungen für Geist und Gemüt ist in diesen zwei Jahren auf den werdenden Jüngling eingeströmt. Nichts zeugt eindrucksvoller davon als das Reisetagebuch, das er geführt hat[62]. Schon neigt sich der jugendliche Geist einer tiefen und illusionsfreien Betrachtung der Dinge zu, schon fesseln ihn neben den erhebenden Eindrücken in Natur und Kunst die finsteren und fragwürdigen Seiten des menschlichen Lebens. Er verweilt in staunendem Sinnen bei der Flüchtigkeit der individuellen Existenz angesichts der Ruinen des Amphitheaters zu Nîmes, die Generationen überdauert haben. Selber in Wohlstand gebettet, erschrickt er gedankenvoll angesichts des kümmer-

lichen Loses verarmter Menschen, deren Hütten der Reisewagen erblicken läßt. Er staunt über die Macht der Zeit, welche die schrecklichsten Eindrücke, die blutigen Greuel der Revolution zu Lyon, in Kürze verwischt. Vor allem aber läßt ihn der Eindruck des Bagno in Toulon mit seinen Tausenden von Galeerensklaven angesichts des schauerlichen Loses dieser Menschen das Elend der Welt mit furchtbarer Macht empfinden[63]. Schopenhauer hat sich bei späterem Rückblick auf diesen Lebensabschnitt nicht verhehlt, daß ihm durch die Teilnahme an der großen Reise seiner Eltern zwei wertvolle Jugendjahre für seinen normalen Bildungsgang verloren gegangen sind. Aber er erklärt sich geneigt, den Gewinn höher einzuschätzen als den Verlust. Habe er doch im empfänglichsten Lebensalter seinen Geist nicht in der üblichen Weise mit „leeren Worten und Berichten von den Dingen", sondern durch die unmittelbare „Anschauung der Dinge" genährt und wahrhaft unterrichtet und so den bleibenden Antrieb empfangen, statt „fortgepflanzten Meinungen" zu huldigen, sich an die ursprünglichen Gegebenheiten selbst zu halten. „Besonders erfreue ich mich dessen" — sagt Schopenhauer in seiner Selbstbiographie — „daß mich dieser Bildungsgang frühzeitig daran gewöhnt hat, mich nicht mit den bloßen Namen von Dingen zufrieden zu geben, sondern die Betrachtung und Untersuchung der Dinge selbst und ihre aus der Anschauung erwachsende Erkenntnis dem Wortschalle entschieden vorzuziehen, weshalb ich später nie Gefahr lief, Worte für Dinge zu nehmen[64]."

Nach Rückkehr in das elterliche Haus gilt es für Arthur nun, das gegebene Wort einzulösen und mit der Ausbildung zum Kaufmannsberuf Ernst zu machen. So tritt der Jüngling bei einem angesehenen Hamburger Kaufherrn in die Lehre. „Nie aber hat es einen schlechteren Handlungsbeflissenen gegeben als mich", bekennt Schopenhauer von sich selbst[65]. Statt den Sinn für geschäftliche Dinge in ihm zu wecken, haben die mannigfachen und gewaltigen Eindrücke der letzten Reise seinem jungen Geist eine Nahrung zugeführt, die den alten Trieb nach freier Entfaltung seiner intellektuellen Anlagen in verstärktem Maße lebendig werden läßt. Vom Tage des Eintritts in die kaufmännische Lehre an fühlt er sich im Zwiespalt mit seinen Obliegenheiten. So ist sein ganzes Streben darauf gerichtet, Zeit zu gewinnen, die er den Gegenständen seiner Neigung widmen kann. Selbst

im Kontor hat er jederzeit Bücher versteckt, denen er sich in unbewachten Augenblicken zuwendet. Als der berühmte Phrenologe Gall in Hamburg seine aufsehenerregenden Vorträge über Schädellehre hält, verschmäht Arthur nicht, seinen Prinzipal durch Unwahrheit zu hintergehen, um sich für die Stunden dieser Vorlesungen freizumachen und den bekannten Gelehrten zu hören[66]. Aber jede Berührung mit der Welt des geistigen Lebens bringt ihm das Qualvolle seiner eigenen Lage deutlicher zum Bewußtsein. Die Überzeugung, sich durch eigene Schuld zu einem falschen Lebensweg verurteilt zu haben, versetzt ihn in einen Dauerzustand tiefer Niedergeschlagenheit, in dem er nach eigenem Berichte „unfügsam und für andere beschwerlich" wird[67].

In dieser Lage trifft den Jüngling im April 1805 ein unerwartetes Ereignis. Der Vater wird ihm durch einen plötzlichen Tod entrissen. Ein Sturz aus dem Speicher seines Geschäftshauses in den Kanal hatte seinem Leben ein Ende gemacht[68]. Der Eindruck dieses Geschickes steigert Arthurs Seelenzustand zu einem Grade der Verdüsterung, der ihn der wirklichen Melancholie nahebringt[69].

War Schopenhauer jetzt durch das Geschehene Herr seiner Lage geworden, da die Mutter seinen Wünschen nichts in den Weg stellte, so erlaubt ihm doch die Pietät gegen den Vater nicht, den nach dessen Willen betretenen Weg sogleich zu verlassen. Auch ist er überzeugt, daß es bereits zu spät sei, um das Versäumte nachzuholen, insbesondere, um die alten Sprachen zu erlernen. So hat er fast zwei Jahre in der kaufmännischen Lehre zugebracht, Jahre, die nach seinem eigenen Urteil ihm völlig nutzlos verstrichen sind[70].

Und doch sind auch diese Jahre nicht bedeutungslos für die Entwicklung des künftigen Philosophen gewesen. Aufs stärkste fesselt ihn frühzeitig, wie schon bemerkt, die schöne Literatur. Eine rege Phantasie läßt ihn mit besonderer Hingabe poetische Lektüre treiben, die sich auf führende deutsche und außerdeutsche Dichter erstreckt[71]. Diese Neigung bringt ihn in enge Berührung mit den künstlerischen und literarischen Strömungen seiner Zeit. So gewinnt er Fühlung mit der Romantik, welche im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts eine einflußreiche Macht wird. Wir hören, daß Tieck sich unter den Lieblingen des jungen Schopenhauer befindet und ihn besonders innig beschäftigt. Hier stößt er auf einen der eigenen Seele ver-

wandten Ton[72]. War Schopenhauer zunächst unter den freigeistigen Einflüssen des Deismus und der Aufklärung herangewachsen, so tritt jetzt, vermittelt durch die schöne Literatur, mit der Gedanken- und Stimmungswelt der Romantik ein neuer, für seine geistige Entwicklung bedeutsamer Faktor hinzu[73]. Dazu stimmt jene immer entschiedener in dem Jüngling sich entfaltende Begeisterung für die Kunst, ganz besonders für die Musik, die früh in seiner Wertschätzung einen Ehrenplatz einnimmt[74]. Erwähnenswert ist, daß er schon vor Antritt der großen Reise selber die Flöte spielt[75]. In die Hamburger Zeit Schopenhauers fallen auch die ersten schweren Kämpfe mit einer dämonisch in ihm erwachten Sinnlichkeit. Dieser Zug ist für Schopenhauers Natur ebenso wesentlich wie die jeder Frivolität bare Ehrlichkeit, mit welcher er seinen Leidenschaften begegnet. Von dem furchtbaren Ernst, mit dem der Jüngling den übermächtigen Ansturm geheimnisvoller Gewalten in sich erlebt, und der schmerzlichen Demütigung des vergeblichen Ringens mit ihnen samt der daraus folgenden inneren Entzweiung besitzen wir ein erschütterndes Zeugnis in hinterlassenen Versen des jungen Schopenhauer, welche von diesen Kämpfen Kunde geben[76].

Inzwischen hatte Johanna Schopenhauer, bald nach dem Tode ihres Gatten und nach Auflösung seines Geschäftes, mit ihrer Tochter Adele Hamburg verlassen, an das sie sich in keiner Weise mehr gebunden fühlte. Ihre Neigungen und Talente hatten sie nach Weimar geführt, dem damaligen Mittelpunkt des künstlerischen und literarischen Lebens in Deutschland. Hier hatte sie eine zweite Heimat gefunden, welche ihr in Hamburg versagt geblieben war. Aus ihren Briefen gewinnt man den Eindruck, daß die Mutter Arthurs erst jetzt, in der Rolle der selbständigen Witwe, ihres Lebens froh zu werden beginnt[77]. In kurzem war es ihr gelungen, eine Fülle gesellschaftlicher Beziehungen zu knüpfen und sich einen geachteten Platz in den ersten Weimarer Kreisen zu erobern. Ihre Teeabende erfreuen sich bald eines gewissen Rufes, werden von den literarisch angesehensten Persönlichkeiten besucht, und Goethe ist auf ihnen kein seltener Gast[78]. Unter solchen Verhältnissen empfängt sie die trüben Briefe ihres in Hamburg zurückgebliebenen Sohnes, der, mit wachsender innerer Verdüsterung ringend, im Bewußtsein eines verfehlten Lebensweges sich verzehrt. Seine Lage

wird nicht erleichtert durch die Mitteilungen der Mutter über das glänzende und geistreiche Leben, das sie in Weimar führt. Aber der inzwischen Neunzehnjährige hofft kaum noch auf die Möglichkeit eines Wandels seines Geschickes[79]. Die Mutter verschließt sich nicht den schmerzerfüllten Worten des Sohnes[80], wagt aber nicht, aus eigenem Entschluß über Arthurs Zukunft zu entscheiden. Da ist es Fernow, der angesehene Weimarer Kunstgelehrte, auf dessen Rat und Zuspruch sie ihm befreiende Wege eröffnet. Trotz des vorgeschrittenen Alters wird der ersehnte Berufswechsel noch als möglich festgestellt. Nicht ohne dem Sohn die Mühen und Entbehrungen der Gelehrtenlaufbahn eindringlich vor Augen zu führen, gestattet ihm die Mutter freie Wahl[81]. Bei der Ankunft dieses Briefes bricht der junge Schopenhauer, nach eigenem Geständnis von dem plötzlichen Eindruck überwältigt, in einen Strom von Tränen aus. Ihm, „dem sonst jede Wahl Qual machte", steht sofort der Entschluß fest[82]. Er kündigt dem Lehrherrn, verläßt Hamburg und trifft im Mai 1807, kurz nach Vollendung des neunzehnten Lebensjahres, in Weimar ein.

C. BILDUNGSJAHRE UND REIFE (1807—33)

Der Übergang zur Gelehrtenlaufbahn bedeutet den ersten großen Wendepunkt in Schopenhauers Leben. Sahen wir bisher den Genius des Jünglings im Kampf mit widrigen äußeren Umständen, einer höheren Gesetzlichkeit gehorsam, nach schweren Konflikten siegreich sich durchsetzen, so eilt er jetzt mit leichten Schritten in schnellem Tempo seinem Ziele entgegen. In Kürze wird die fehlende Gymnasialbildung durch gründlichen Privatunterricht nachgeholt, den Arthur zuerst in Gotha, später in Weimar, bei berufenen Lehrern empfängt. Unermüdlicher Eifer und innerer Trieb verbinden sich, um die Nachteile der verspäteten Studien auszugleichen, insbesondere auf dem Gebiete der alten Sprachen. Oft sieht ihn noch die Mitternacht in gewissenhafte Arbeit versunken. Überraschende Fortschritte entsprechen dem Aufwand an Mühe und Fleiß, so daß die Lehrer ihrem Zögling eine rühmliche Zukunft verheißen. Die alte Niedergeschlagenheit versinkt, neue Hoffnungen keimen. Erfüllt von beglückender Spannkraft und Frische, richtet sich der Jüngling auf im frohen Bewußtsein, sich auf dem Weg zu befinden, der ihn seiner inneren Bestimmung entgegenführt. Nach zweieinhalb

Jahren ist er im Besitz einer vortrefflichen humanistischen Bildung und wird reif erklärt für die Universität[83].

Die Beziehungen zur Mutter waren in Weimar einigermaßen unerquicklich gewesen. Um ihre Bequemlichkeit mehr als um das Wohl ihres Sohnes besorgt, hatte Johanna denselben außerhalb ihres Hauses Wohnung nehmen lassen. So peinlich aber die Herzenskälte und Oberflächlichkeit der Mutter berühren mag, welche sich in ihren an den Sohn gerichteten Briefen ausspricht[84], ist doch bei der Beurteilung ihres Verhältnisses zu Arthur die schroffe und rücksichtslose Sinnesart des letzteren nicht zu übersehen, welche den Umgang mit ihm keineswegs zu einer leichten und durchweg angenehmen Aufgabe machte[85]. Solchen Anlagen gegenüber fühlte sich die Mutter nicht berufen, mildernd und versöhnend einzuwirken und den Sohn die wohltätige Macht mütterlicher Liebe fühlen zu lassen. Wichtiger schien es ihr, in ihren eigenen Verhältnissen nicht gestört zu werden. So blieben wechselseitige Verstimmungen unvermeidlich, der Gegensatz war ein unaufhebbarer, und von innerer Annäherung konnte keine Rede sein. Mit vollem Recht ist neuerdings auf den Unterschied des Verhältnisses zwischen Mutter und Sohn bei Schopenhauer und bei Goethe hingewiesen worden, einen Unterschied, der deutlich werden läßt, was Johanna ihrem Sohn an natürlichsten Gefühlen schuldig geblieben ist[86]. „So ging Schopenhauer die tiefste Liebe des jungen Lebens verloren, und sein Verhältnis zur Welt und zu den Frauen erhielt einen unheilbaren Riß[87]."

Im Herbst 1809 bezieht Schopenhauer die Universität Göttingen und wird daselbst als Studiosus der Medizin immatrikuliert. Naturwissenschaftliche Vorlesungen stehen zunächst für ihn herrschend im Vordergrund. Im zweiten Semester gibt er die Absicht, Mediziner zu werden, auf und wendet sich der Philosophie zu, hört aber weiter zahlreiche naturwissenschaftliche Kollegs — ein Zeugnis dafür, wie stark er dazu neigt, zunächst auf dem soliden Boden der Erfahrung wissenschaftlich festen Fuß zu fassen. Erst im dritten Semester belegt Schopenhauer das erste philosophische Kolleg. Gottlob Ernst Schulze, der bekannte Verfasser des „Aenesidemus" und skeptisch gerichtete Nachfolger Kants, ist es, der für seine Entwicklung bedeutsam wird. Dem „weisen Rat" dieses Mannes folgend, widmet Schopenhauer seinen Privatfleiß auf philosophischem Gebiet zu-

nächst ausschließlich dem Studium Platons und Kants, zweier Denker, deren Lehren von größtem Einfluß auf die Gestaltung der eigenen Gedankenwelt Schopenhauers werden sollten[88]. In der Berührung mit G. E. Schulze und unter seinem Einfluß scheint Schopenhauer sich seiner philosophischen Bestimmung bewußt geworden zu sein[89]. Und dieser Wandel spiegelt sich in der Einrichtung seiner Behausung: „Mit Platons und Kants Werken, mit Sokrates' Büste und Goethes Porträt zogen damals bereits der Pudel und dessen Lager, das Bärenfell, in die Studierstube ein[90]." Auf ausgewählten Umgang sich beschränkend, jedoch nicht in extremer Abgeschlossenheit, verbringt Schopenhauer seine ersten Semester. Sie sind ausgefüllt mit ernster Arbeit, deren Umfang schon aus dem riesigen Stoffkreise ersichtlich ist, den sein Vorlesungsplan umfaßt. Auch fällt in diese Zeit die erste Berührung mit den Schriften Schellings, dessen Einfluß auf Schopenhauers Gedankenbildung weit stärker gewesen ist, als dieser zugibt[91]. Außer solchen Studien betreibt er, seine ganze Universitätszeit hindurch, eine regelmäßige Lektüre der griechischen und römischen Klassiker, für welche er täglich zwei Stunden bestimmt[92]. In den Ferienbesuch bei der Mutter in Weimar, um Ostern 1811, fällt die berühmte Begegnung des jungen Schopenhauer mit Wieland, der ihm abrät, seine Studien auf die Philosophie zu konzentrieren, welche doch „kein solides Fach" sei. Schopenhauer antwortet dem greisen Dichter mit den denkwürdigen Worten: „Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." Und Wieland läßt sich überzeugen und pflichtet der Absicht des werdenden Philosophen bei, nicht ohne einen starken Eindruck von diesem empfangen zu haben[93].

Im Herbst 1811 bezieht Schopenhauer die Universität Berlin. Die angesehene Hochschule, durch eine Reihe hervorragender Namen rühmlichst bekannt, lockt den Lernbegierigen an. Er hört Fichte, dem er hohe Erwartungen entgegenbringt. Diese „Verehrung a priori" verwandelt sich jedoch bald in Geringschätzung und Spott. Ähnlich wie schon bei seinem Göttinger Lehrer Schulze, versieht er die Niederschriften der Vorlesung mit sarkastischen Randbemerkungen, welche ebenso lebhafte Anteilnahme wie entschiedene Unbefriedigung verraten[94]. Und zwar ist diese Unbefriedigung eine intellektuelle. Klarheit und Präzision in Gedanke

und Ausdruck scheinen ihm Grundmerkmale philosophischer Echtheit und philosophischen Gehaltes. Diese aber läßt Fichte nach Schopenhauers Überzeugung in unverantwortlicher Weise vermissen. Auch Schleiermacher befriedigt ihn nicht. Was er aber bei den Vertretern der philosophischen Wissenschaften vergeblich sucht, klärende und durch Klarheit beglückende wissenschaftliche Aufschlüsse, findet er in klassisch-philologischen Kollegs bei Friedrich August Wolf und August Böckh und in einer langen Reihe naturwissenschaftlicher Vorlesungen, deren Vielseitigkeit den erstaunlichen Umfang des wissenschaftlichen Interessenkreises bezeugt, welchen sein Geist umspannt[95]. Philosophisch ohne Lehrer und Meister unter den Lebenden, wird Schopenhauer sein eigener Führer und Pfadfinder. Schon trägt er sich mit dem Gedanken der Promotion, schon formen sich die ersten Keime seines philosophischen Systems[96], da vertreiben ihn die kriegerischen Ereignisse im Frühling 1813 von Berlin. Nach dem zweifelhaften Ausgang der Schlacht bei Lützen scheint Berlin unmittelbar bedroht. An eine ungestörte Vorbereitung zum Abschluß der Universitätsstudien durch Erwerbung des Doktorgrades ist nicht mehr zu denken. Fluchtartig verläßt Schopenhauer Berlin, reist über Dresden nach Weimar und zieht sich, abgestoßen durch die Zustände im Hause seiner Mutter, in das stille, vom Kriegslärm unbedrohte Rudolstadt zurück. Hier mietet er sich im „Gasthof zum Ritter" ein und vollendet in der friedlichen Abgeschiedenheit des Thüringer Waldes seine philosophische Erstlingsschrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". Nach Einreichung der Arbeit bei der Universität Jena wird er in absentia Anfang Oktober 1813 zum Doktor der Philosophie promoviert, worauf die Abhandlung noch im gleichen Monat erscheint[97].

Ohne den jungen Philosophen zu ergreifen, zieht die nationale Bewegung an ihm vorüber. Aber nicht aus Blasiertheit beschränkt er sich darauf, Geldmittel für die Freiwilligen zu spenden und ins Feld ziehende Freunde mit Waffen auszustatten[98]. Neben seiner kosmopolitischen Erziehung und faktischen Heimatlosigkeit[99] ist es das Bewußtsein seiner philosophischen Mission, das seine Entschlüsse leitet. „Ich bin . . . den Musen auch unter dem allgemeinen Waffengetümmel treu geblieben. Vielleicht wird es mancher tadeln, . . . aber ich bin mir bewußt, recht getan zu haben, daß ich

nicht in einen Wirkungskreis trat, in welchem ich nichts als guten Willen hätte zeigen können, und dafür einen verließ, in welchem ich, wenn die Götter es zulassen, mehr zu leisten hoffe —" schreibt er an seinen Lehrer Friedr. Aug. Wolf[100].

Der kommende Winter sollte für Schopenhauer höchst bedeutsam werden. Im Hause seiner Mutter in Weimar wird ihm zuteil, was er „zu den erfreulichsten und glücklichsten Ereignissen seines Lebens" zählt. Er tritt in enge Beziehung zu Goethe, der den fast vierzig Jahre Jüngeren seines vertrauten Umganges würdigt. Aufmerksam geworden durch Schopenhauers soeben erschienene Erstlingsschrift, zieht der Dichter den jungen Denker zu den optischen Versuchen heran, welche ihn zu eben dieser Zeit, im Zusammenhang mit seiner Farbenlehre, lebhaft beschäftigen. Zu stundenlangen Gesprächen spinnt sich der Gedankenverkehr beider Männer aus, erstreckt sich auf „alle möglichen philosophischen Gegenstände" und führt zu einem nahezu freundschaftlichen Verhältnis, aus dem Schopenhauer nach eigenem Zeugnis „überaus großen, unglaublichen Nutzen" zieht[101]. Ähnlich Schiller ist Schopenhauer durch diese persönliche Berührung mit Goethe in reichem Maße befruchtet worden, und Schopenhauers Philosophie ist ohne Goethes Einwirkung kaum zu denken[102]. Bringt sie ihm doch, in Verbindung mit neospinozistischen Gedanken des nachkantischen Idealismus, eindrucksvoll die „pantheistische" Grundanschauung nahe, die Anschauung von der universalen Einheit alles Wirklichen, die in der Fülle seiner Gestaltungen unerschöpflich sich auslebt und in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Identität ihres Wesens wiederfinden läßt[103]. Schon in seiner Berliner Universitätszeit hatte Schopenhauer Goethe als unersetzliches „Gegengewicht" gegen Kant gepriesen[104]. Und Goethe verkennt den erwachenden Genius in dem begabten Jünger nicht. Er bezeichnet ihn als einen „meist verkannten, aber auch schwer zu kennenden verdienstvollen jungen Mann[105]." Er wehrt den kichernden Mädchen, über den in mürrischer Absonderung am Fenster Stehenden sich zu belustigen, mit den Worten: „Kinderchen, laßt mir den dort in Ruhe, der wächst uns allen noch einmal über den Kopf[106]." Und er schreibt dem Scheidenden bei dessen Abschied von Weimar im Mai 1814 Zeilen in sein Album, welche ein Licht werfen auf Inhalt und Verlauf des Gedankenwechsels, der die in-

terneren Gespräche zwischen Goethe und Schopenhauer erfüllte:

„Willst Du Dich Deines Wertes freuen,
So mußt der Welt Du Wert verleihen.

Im Gefolg und zum Andenken mancher vertraulichen Gespräche . G.[107]."

Der wundervolle Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe, der sich über die folgenden Jahre erstreckt, ist uns als kostbarer Niederschlag dieser Beziehungen erhalten[108]. In den gleichen Winter fällt Schopenhauers schwärmerische Leidenschaft für die vielgefeierte Schönheit des großherzoglichen Hofes, Karoline Jagemann[109].

Wichtiger für die geistige Entwicklung des jungen Denkers ist sein Verhältnis zu dem Orientalisten Friedrich Majer, welches ebenfalls in diesen Weimarer Winter fällt. Durch Majers Vermittlung wird er mit dem indischen Altertum bekannt, insbesondere mit der tiefsinnigen Mystik der Veden. Der Eindruck, den der Schüler Platons und Kants hier empfängt, ist sogleich ein bedeutender. Unverkennbar drängen sich ihm die Beziehungen auf, welche von den indischen Weisheitslehren über die Ureinheitlichkeit alles Wirklichen und den Erscheinungscharakter der gegebenen Welt zu Kant, Spinoza und Goethe hinüberführen. Und darüber hinaus begegnet ihm hier der Gedanke von der Identität des individuellen Subjektes mit dem schöpferischen Urgrunde des Alls, der Gedanke von dem Elend und der Nichtigkeit der diesem Urgrunde entsprossenen Welt der Erscheinungen und von dem Frieden erlösender Kontemplation — alles Anschauungen, die zum Teil bereits feststehenden Überzeugungen der eigenen Denkrichtung Schopenhauers entsprechen. So werden diese Gedankenkreise willig von ihm aufgenommen und als seinem Wesen innig verwandte Anschauungen zu mitbestimmenden Faktoren der Entwicklung seines philosophischen Denkens[110].

An den reichen Gewinn dieser Weimarer Monate schließt sich für Schopenhauer als negatives Ergebnis das endgültige Zerwürfnis mit der Mutter, welches äußerlich in seiner Trennung von Weimar sich bekundet. Zu den erwähnten unüberbrückbaren Gegensätzen der Charakteranlage bei Mutter und Sohn kamen weitere Umstände, die eine schroffe Lösung der wachsenden Spannung unausbleiblich werden ließen. Das

sorglose und zum Teil verschwenderische Leben der Mutter erfüllte Arthur mit ernsten Besorgnissen. Die gefeierte Schriftstellerin dagegen empfand keine Neigung, sich der Kontrolle des kaum herangewachsenen Sohnes zu unterwerfen[111]. Entscheidend für den Bruch aber wurden die häuslichen Verhältnisse, unter denen Johanna Schopenhauer lebte. Sie teilte die Wohnung mit ihrem Hausfreunde Fr. Müller (genannt von Gerstenbergk), einem vierzehn Jahre jüngeren Genossen ihrer literarischen Neigungen, und hatte dem Sohne zugemutet, außerhalb ihres Hauses Wohnung zu nehmen, jedoch an den Mahlzeiten mit dem illegitimen Nachfolger des Vaters teilzunehmen. Von Empörung erfüllt, sieht Arthur das Andenken des geliebten Vaters entehrt und fühlt sich als „moralischen Stellvertreter und Rächer des Vaters[112]." Nach heftigen Zusammenstößen fällt die Entscheidung. Johanna lehnt es ab, den Freund zu opfern, und opfert den Sohn. Damit ist für Arthur das Signal gegeben, Weimar endgültig zu verlassen. Mutter und Sohn haben sich nicht wiedergesehen[113].

Im Mai 1814 begibt sich Schopenhauer nach Dresden. Die vornehme Residenzstadt mit ihren reichen wissenschaftlichen Hilfsmitteln, ihren Kunstschätzen und ihrer schönen Umgebung bietet ihm die erwünschten Bedingungen, um die immer entschiedener sich formende eigene Gedankenwelt in Ruhe und Abgeschlossenheit der Vollendung entgegenreifen zu lassen. Schopenhauer hat die Epoche höchster Fruchtbarkeit, die Kulminationsepoche seines Lebens erreicht. Die Resultate intensiver Gedankenarbeit, befruchtet durch den Erlebnisreichtum vieler, besonders der letzten Jahre, schließen sich ihm zusammen zum philosophischen System. Zugleich ist er, nach eigenem Bericht, mit der Lektüre „aller je dagewesenen Philosophen" beschäftigt, ohne sich eklektisch an fremde Gedanken zu verlieren[114]. Denn die Hochflut schöpferischer Produktion, die ihn in diesen Jahren beseligt, strömt ihm aus der lebendigen Tiefe seines Geistes zu. Aus dem Gärungsprozeß seines Denkens hebt sich, nach den eigenen Worten des Philosophen, seine ganze Philosophie langsam hervor, „wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend[115]." Und diese Produktion vollzieht sich in spezifisch genialer Form. Der anschauliche Eindruck der Objekte erregt unmittelbar die bedeutendsten Gedankenreihen. Die Gegenstände reden „Offenbarungen", und der Denker vermag oft kaum die auf ihn einströmenden Gedanken festzuhalten

und schriftlich zu fixieren. Die überlieferten Berichte und Anekdoten kennzeichnen die innere Ergriffenheit des jungen Genies in dieser Periode kühnsten Schaffens[116]. Und noch in seinem Alterswerk, den „Parerga und Paralipomena", weist Schopenhauer auf die philosophische Produktionsweise seiner Dresdener Zeit und auf die typische Bedeutsamkeit derselben hin[117]. Es leuchtet ein, daß die literarische Gestalt des so gewonnenen Gedankenmaterials zunächst die aphoristische sein muß, die erst durch nachträgliche Bearbeitung systematischen Zusammenhang gewinnt. Dieser Zusammenhang aber wird zwanglos erreicht[118]. Überaus schön kennzeichnet Schopenhauer das Zustandekommen seines Hauptwerkes in einem häufig erwähnten Brief aus späterer Zeit: „Während dieses vierjährigen Aufenthalts in Dresden ist es gewesen, daß in meinem Kopfe, gewissermaßen ohne mein Zutun, mein philosophisches System, strahlenweise wie ein Kristall zu einem Zentro konvergierend, zusammenschoß, so wie ich es sofort im ersten Bande meines Hauptwerks niedergelegt habe. Mich haben nicht die Bücher, sondern die Welt hat mich befruchtet[119]."

Und wie das Denken des Philosophen in dieser Periode gewaltigen Schaffens zu höchsten Höhen emporstieg und in tiefsten Tiefen versank, so bot seine menschliche Erscheinung ein kühnes und paradoxes Bild, indem er durch grausamen Spott und sprühenden Geist seine Bekannten zugleich entsetzte und entzückte. „Jupiter tonans" soll Schopenhauer in Dresdener Schriftstellerkreisen genannt worden sein[120]. Von seiner äußeren Erscheinung in diesen Jahren ist uns in Ruhls Gemälde ein wertvolles Zeugnis erhalten[121]. Als Vorfrucht des philosophischen Hauptwerkes erschien 1816 die Schrift „Über das Sehen und die Farben". Schopenhauers inniger Wunsch, Goethe möge die ihm sachlich so nahestehende Arbeit „mit seinem Feldzeichen ausstatten", d. h. sich äußerlich an der Herausgabe beteiligen, blieb unerfüllt, und Schopenhauers Schrift mußte als Kämpferin auf Goethes Seite erscheinen, ohne dessen Unterstützung zu empfangen. Bei weitgehender Übereinstimmung in den Grundfragen der Farbenlehre hatten gewisse Meinungsverschiedenheiten von relativ nebensächlicher Art, in welchen Schopenhauer nicht nachgab, den darin empfindlichen Dichter verstimmt.

Im März 1818 konnte Schopenhauer seinem philosophischen System die letzte Gestalt geben und das vollendete

Werk dem Verlage Brockhaus in Leipzig anbieten als „eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgendeines Menschen Kopf gekommen[122]." Im Dezember des Jahres erscheint das Werk (mit der Jahreszahl 1819) unter dem Titel: „Die Welt als Wille und Vorstellung: in vier Büchern, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält." Als Motto aber empfängt den Leser Goethes bedeutungsvolles Wort: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?" Im Vollbewußtsein der Größe des Geleisteten kündigt Schopenhauer dem Dichter das Erscheinen seines Werkes an, das er, nicht ohne Weihe, als Frucht seines ganzen Lebens kennzeichnet[123]. Nach später Hinwendung zum wissenschaftlichen Leben sieht der Dreißigjährige das Wesentliche seiner Laufbahn vollbracht, er, der als Einundzwanzigjähriger die Universität bezogen hatte. „Ich glaube nicht," so schreibt er an Goethe, „daß ich etwas Besseres oder Gehaltvolleres zustande bringen werde, und bin der Meinung, daß Helvetius recht hat zu sagen, daß bis zum 30., höchstens 35. Jahre im Menschen durch den Eindruck der Welt alle Gedanken erregt sind, deren er fähig ist, und Alles, was er später liefert, immer nur die Entwicklungen jener Gedanken sind[124]."

In der Tat steht das philosophische System Schopenhauers im dreißigsten Lebensjahre seines Schöpfers auf allen wesentlichen Punkten endgültig fest, ohne von da an eine Weiterentwicklung zu erfahren. Alle späteren Werke stellen in der Hauptsache Ausführungen und Ergänzungen des im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" Gebotenen dar. Schopenhauers philosophischer Entwicklungsgang ist in der Hauptsache abgeschlossen[125]. Wir sehen den Denker auf dem Kulminationspunkt seines Daseins und seiner Leistungen angelangt und in frühem Mannesalter zu einer Höhe und Endgültigkeit seiner Anschauungen gediehen, wie sie anderen Philosophen erst in später Lebenszeit beschieden worden ist[126].

Nach elfjähriger, fast unausgesetzter Geistesarbeit, die in dem Schaffen der letzten fünf Jahre ihren Gipfel gefunden, tritt Schopenhauer, kurz vor dem Erscheinen seines Werkes, eine längere Reise nach Italien an, die den inzwischen innerlich Herangereiften zum erstenmal mit dem Lande deutscher Sehnsucht in Berührung bringt. Dem Vorbild Goethes folgend, betritt der Schüler der Antike klassischen Boden. Er

reist, nicht dem Stubengelehrten, sondern dem Künstler gleichend, mit offenem Blick für das Bedeutsame der anschaulichen Welt, zugleich aber als Philosoph, jederzeit zu umfassender gedanklicher Gestaltung des Betrachteten geneigt. Ein großes Manuskriptbuch begleitet ihn, das die Eintragung seiner Meditationen empfängt. So führt ihn die Reise über Wien nach Venedig, Bologna und nach Rom; und weiter nach Neapel bis nach Pästum, wo er angesichts der von fünfundzwanzig Jahrhunderten nicht erschütterten Heiligtümer des Altertums, nach eigenem Zeugnis, mit Ehrfurchtsschauer sich bewußt ist, auf dem gleichen Boden zu stehen, „den vielleicht Platons Fußsohle betreten[127]." Die Denkmäler antiker und neuerer Kunst nehmen sein lebhaftes Interesse in Anspruch. Schauspiel und Oper besucht er häufig. Der italienischen Sprache hat er sich in kurzem bemächtigt. Im Verkehr mit der deutschen Künstlerkolonie in Rom erregt er bald durch seine Schroffheiten und Paradoxien Anstoß, meidet mehr und mehr seine Landsleute und zieht sich auf den Umgang mit Engländern zurück[128]. Zweimal weilt Schopenhauer in Venedig. Nahe Beziehungen zu einer schönen Venetianerin wiegen ihn in einen Liebestraum, der in Schopenhauers Leben nicht seinesgleichen gehabt zu haben scheint, und stellen seine Treue gegen sich selbst auf eine harte Probe[129]. Eifersüchtige Bedenken hindern ihn, Byrons Bekanntschaft zu machen, die ihm durch ein Empfehlungsschreiben Goethes ermöglicht worden war[130]. Im Juni 1819 reißt der Gefesselte sich los und begibt sich nach Mailand. Dort erreicht ihn die Unglücksbotschaft von dem Zusammenbruch des Danziger Bankhauses, bei dem das ganze Vermögen der Mutter und Schwester, aber auch ein Teil seines eigenen angelegt war. Sofort bricht Schopenhauer die Reise ab und kehrt nach Dresden zurück. Er erklärt sich ohne Zögern bereit, das ihm Verbliebene mit Mutter und Schwester zu teilen[131], weigert sich aber, nach Einholung genauerer Informationen, dem vorgeschlagenen Akkorde beizutreten, wodurch er in ebenso kluger wie hartnäckiger Verteidigung seines Rechtes, im Gegensatz zu Mutter und Schwester, ohne Verluste die Katastrophe übersteht. Deutlich zeigen die vorhandenen Dokumente, daß es dem Denker bei seinem zähen Kampf um die Erhaltung seines Vermögens letzten Endes ankommt auf die Erhaltung der Grundbedingungen freier Muße und damit seiner philosophischen Existenz. „Mein Erbteil", schreibt

Schopenhauer, „ist mir ein geweihter Schatz, der mir nur anvertraut ist, um die mir von der Natur gestellte Aufgabe zu lösen, um für mich und die Menschheit das sein zu können, wozu sie mich bestimmt hat, ein Freibrief, ohne den ich für die Menschheit nutzlos sein und vielleicht die elendeste Existenz haben würde, die jemals ein Mensch meiner Art gehabt hat[132]." Leider führt Schopenhauers Neigung zu verletzendem Argwohn bei dieser Gelegenheit dazu, daß auch sein Verhältnis zur Schwester aufs schwerste getrübt wird[133].

Die Rückkehr nach Deutschland läßt den Entschluß des Philosophen zur Reife gelangen, durch Antritt der akademischen Laufbahn sich eine praktische Lebensstellung zu begründen, welche ihm die Aussicht bot, in öffentlicher Lehrtätigkeit zu fruchtbarer Wirksamkeit zu gelangen[134]. Die „Gabe eines sehr eindringlichen und lebendigen mündlichen Vortrags", deren er sich rühmen durfte, bestärkt ihn in der Hoffnung auf sicheren Lehrerfolg[135]. Nach Einreichung seiner Lebensbeschreibung, des in seiner Art klassischen „vitae curriculum"[136], habilitiert sich Schopenhauer im März 1820 an der Universität Berlin. Er hält vor versammelter Fakultät seine Probevorlesung „Über die vier verschiedenen Arten der Ursachen" und gerät bei dem nachfolgenden Kolloquium in eine Kontroverse mit Hegel, die sich zu Schopenhauers Gunsten entscheidet[137].

Aber das Unternehmen, zu dem die Habilitation den Auftakt bildete, führt zu einem völligen Mißerfolg. Vierundzwanzig Semester hindurch hat Schopenhauer der Berliner Universität dem Namen nach angehört, aber nur während eines einzigen Semesters tatsächlich gelesen. Mit kühner Ostentation wählt er für seine Vorlesung genau die Stunden, in denen Hegel vor einem großen Hörerkreise las, erfüllt von dem stolzen Vertrauen, daß das echte und wertvolle Geistesgut durch seine ihm innewohnende Macht fähig und berufen sei, das unechte und minderwertige aus dem Felde zu schlagen[138]. Nach dem Sommersemester 1820, in dem Schopenhauer für seine sechsstündige Vorlesung eine bescheidene Anzahl von Zuhörern gefunden, ist aus Mangel an solchen keine weitere mehr zustande gekommen[139]. Die ungemein klare, lebendige Form und der fesselnde Inhalt der neuerdings vollständig veröffentlichten Vorlesungen[140] lassen den akademischen Mißerfolg des jungen Dozenten besonders

auffällig erscheinen. Die Erklärung liegt in der Schwierigkeit praktischen Aufkommens eines von starrsinniger wissenschaftlicher Überzeugungstreue geleiteten akademischen Anfängers gegenüber den philosophischen Sternen der Berliner Universität samt ihren Trabanten, denen die Gunst der Zeit mit einseitiger Ausschließlichkeit zugewandt war[141]. Solche Erfahrungen mußten dem ohnehin düster gestimmten Geist des Philosophen reichen Stoff zu vertiefter Entzweiung mit seinem Zeitalter zuführen, dessen philosophische Häupter er schon in seiner Probevorlesung als Verderber echter Philosophie gebrandmarkt hatte, nicht ohne Hinweis auf den künftigen Rächer, welcher nicht ausbleiben werde[142].

Anders als geplant war, gestaltet sich unter solchen Verhältnissen Schopenhauers Berliner Existenz. Statt, im akademischen Leben festen Fuß fassend, für die Verbreitung der als wahr erkannten Lehre wirken zu können, sieht er sich, vom öffentlichen Leben abgeschnitten, auf sich selber zurückgewiesen. Nachdem 1825 ein erneuter Versuch, eine Vorlesung zustande zu bringen, gescheitert ist, wird kein weiterer unternommen[143]. Statt dessen tritt die Pflege eigener wissenschaftlicher Bestrebungen in den Vordergrund. So sind diese Berliner Jahre Schopenhauers erfüllt von intensiven naturwissenschaftlichen Studien. Ermans Vorlesungen über Elektromagnetismus fesseln seine Aufmerksamkeit. Flourens' Entdeckung der Funktionen des großen und kleinen Gehirnes regt ihn an zu vertieftem Studium der Physiologie. In den weiteren Verlauf dieser Studien fällt die Beschäftigung mit dem Hauptwerk des französischen Physiologen Cabanis[144]. Als eine Periode der Unfruchtbarkeit hat man diese Jahre im Leben des Philosophen in gewissem Sinne zutreffend gekennzeichnet[145]. Durch Vollendung seines Hauptwerks sieht Schopenhauer das Werk seines Lebens vollbracht. Mit aufmerksamem Interesse verfolgt er die Stimmen der Öffentlichkeit, in denen der Eindruck des von ihm Geschaffenen seinen Widerhall findet, so wenige ihrer auch sind. Die Überzeugung von dem unsterblichen Wert seiner Leistung steht ihm von vornherein fest. „Ich habe gelebt, um mein Buch zu schreiben: daher von dem, was ich in der Welt wollte und sollte, sind $^{99}/_{100}$ getan und gesichert: der Rest ist Nebensache, folglich auch meine Person und ihr Schicksal" — schreibt er 1822 an Osann. „Wie wenig Notiz man von meinem Buche nimmt,"

fährt er fort, „weiß ich sehr wohl: aber auch ebenso wohl, daß das nicht immer so bleiben wird. Das Metall, woraus ich und mein Buch sind, ist gar nicht häufig auf diesem Planeten, wird zuletzt erprobt und aufbewahrt: ich sehe das zu deutlich und zu lange, als daß ich da eine Täuschung annehmen könnte: noch zehn Jahre Nichtbeachtung würden mich gar nicht irremachen[146]." Die ersten öffentlichen Stimmen waren wenig geeignet, den Denker von der Empfänglichkeit und Reife seiner Mitwelt für geistige Großtaten zu überzeugen. Herbarts Besprechung im „Hermes" vermochte bei aller Ausführlichkeit und kritischen Schärfe dem Werke doch keineswegs gerecht zu werden[147]. Freundlicher wirkten die wenigen Zeilen, die Jean Paul ihm gewidmet[148]. Die Rezension Benekes, eines jüngeren Berliner Kollegen, in der Jenaer Literaturzeitung endlich führte infolge gewisser Inkorrektheiten des Rezensenten zu einem verdrießlichen literarischen Konflikt[149]. Die Beziehungen Schopenhauers zu anderen Berliner Fachgenossen scheinen infolge dieser Angelegenheit nicht ungetrübt geblieben zu sein[150]. Ein langwieriger Prozeß, in den Schopenhauer verwickelt wird, steigert die Unerfreulichkeit seiner Lage[151]. So wird ein befreiender Entschluß gefaßt: der Berliner Aufenthalt wird 1822 durch eine zweite Reise nach Italien unterbrochen, die Schopenhauer noch einmal aufgelegt zu reger Geselligkeit zeigt, obwohl er diesmal seine privaten Studien während der Reise gewissenhaft fortsetzt. „Herzlich gern" läßt er nach eigenem Geständnis das „dürre Berlin" hinter sich und bald darauf sein „ganzes tintekleckendes, wortkramendes Vaterland[152]." Auf dem Rückwege ist Schopenhauer gezwungen, die Wintermonate krank in München zuzubringen und in Gastein Erholung zu suchen[153]. Im Mai 1825 ist er nach längerem Aufenthalt in Dresden wieder in Berlin. Seit seiner zweiten italienischen Reise beginnt Schopenhauer ein Leben in stolzer Abgeschlossenheit zu führen. Er wird „systematisch ungesellig". Nur wenigen zugänglich, lebt er in dem selbstgeschaffenen Bau seiner philosophischen Weltanschauung, dessen Solidität er durch vielseitige Studien zu bestätigen sucht[154]. Seine literarischen Bemühungen in dieser Periode sind mit ihren bescheidenen Zielen beredte Zeugnisse der inneren Lage des großen Denkers, dessen Produktivität erschöpft scheint und keine wirksame Neubelebung von außen her empfängt: Er trägt sich mit der Absicht

einer Übersetzung der religionsphilosophischen Schriften David Humes und denkt an eine Neuausgabe Giordano Brunos. Er verhandelt mit einem englischen Verleger über eine Ausgabe der Werke Kants, bald darauf mit einem französischen über eine solche der Werke Goethes und bietet hierzu als sprachkundiger Kenner seine Dienste an, ohne daß einer dieser Pläne sich verwirklicht[155]. Doch wendet sich Schopenhauer auch in dieser Periode scheinbarer Untätigkeit neuen Gebieten zu, die seinen regsamen Geist auf sich lenken. Zu der schon staunenswerten Beherrschung der wichtigsten europäischen Sprachen tritt in diesen Jahren die Aneignung des Spanischen auf Grund selbständiger Studien, denen wir die meisterhafte Übersetzung der Aphorismensammlung des Balthasar Grazian verdanken, welche unter dem Namen des Handorakels der Weltklugheit bekannt ist[156]. Aber alle diese Bemühungen Schopenhauers liegen nur in der Peripherie seiner geistigen Existenz.

Zu Beginn seines Berliner Aufenthalts und später war Schopenhauer der Gedanke der Heirat ernstlich nahegetreten und nach redlicher Selbstbesinnung zurückgewiesen worden[157]. Am Ende dieser Periode haben die allgemeinen Erfahrungen des Verkehrs mit den Menschen den Denker, trotz der Berührung mit Männern wie Alexander von Humboldt, Tieck und Chamisso[158], zum überzeugten Freund ungestörten Alleinseins werden lassen. Ein letzter Versuch, durch Umhabilitierung an die Universität Heidelberg sich einen akademischen Wirkungskreis zu schaffen, schlägt fehl. Die Auskunft von seiten des dortigen Dekans der philosophischen Fakultät lautet so entmutigend, daß Schopenhauer kaum hoffen durfte, an einer anderen Hochschule Deutschlands erfolgreicher zu wirken als er es in Berlin getan[159]. Auch wirtschaftliches Unglück sollte ihm nicht erspart bleiben. So geht ihm ein Teil des aus dem Danziger Zusammenbruch geretteten Vermögens durch ungünstige Kapitalanlage wieder verloren[160].

Mißerfolge, Verluste, enttäuschte Hoffnungen kennzeichnen den ersten Abschnitt des Mannesalters unsres Denkers. Seine nächsten Familienbeziehungen waren zerrissen, seine öffentliche Lehrtätigkeit hatte geendet, nachdem sie kaum begonnen, ohne daß ein geeigneter Wirkungskreis anderer Art sich ihm erschlossen hätte. Keine in der Richtung seiner philosophischen Aufgabe gelegene fruchtbare Anknüpfung

hatte sich ergeben. Dazu kommt finanzielles Mißgeschick der angedeuteten Art. Alle Hoffnungen Schopenhauers mußten sich unter solchen Umständen auf sein Werk richten, dessen Erfolg er in unvermindertem Vertrauen erwartet. Zehn Jahre nach Erscheinen der „Welt als Wille und Vorstellung" wendet sich der Autor an seinen Verleger, um über den Absatz seines Werkes Auskunft zu erhalten. Die niederschlagende Antwort lautet: noch seien 150 Exemplare auf Lager; die Zahl der verkauften Exemplare aber lasse sich nicht feststellen, da vor mehreren Jahren ein beträchtlicher Teil der Auflage zu Makulatur gemacht worden sei, weil der Absatz „ein sehr unbedeutender" gewesen[161].

Dem unerquicklichen Zwischenzustand zwischen Beruf und Berufslosigkeit, in dem Schopenhauer sich seit Jahren befand, macht seine Übersiedlung nach Frankfurt a. M. ein Ende. Aber nicht ohne äußeren Anstoß verläßt er Berlin, in welchem er sich niemals wohlgefühlt hatte. In der Neujahrsnacht 1830/31 erlebt Schopenhauer einen Traum, der ihm auf seinen Tod im bevorstehenden Jahre zu deuten scheint. Als nun in diesem Jahre die Cholera, von Osten kommend, herannaht, verläßt er in Eile Berlin und entgeht der mordenden Seuche, der unter vielen anderen sein großer Antipode Hegel erliegt[162]. Wie im Frühjahr 1813, so gleicht im Sommer 1831 Schopenhauers Aufbruch von der preußischen Hauptstadt einer Flucht. Heimatlos, beruflos und um große Hoffnungen betrogen, bringt er mehrere einsame Monate zu Frankfurt a. M. in tiefer innerer Verdüsterung zu. Nach probeweisem einjährigen Aufenthalt in Mannheim und sorgfältiger Abwägung der Vorzüge und Nachteile beider Städte fällt die Wahl zugunsten Frankfurts a. M.[163]. Ein zweiter großer Wendepunkt im Leben Schopenhauers ist eingetreten. Der Verzicht auf berufliches Wirken ist endgültig geleistet. Die Periode einsamer Zurückgezogenheit bricht an.

D. ZURÜCKGEZOGENHEIT UND ALTER (1833—60)

Im Juni 1833 nimmt Schopenhauer in Frankfurt seinen Daueraufenthalt. Die Wanderjahre[164] mit der Fülle ihrer äußeren Erlebnisse liegen hinter ihm. Von einer viertägigen Rheinreise (1835) und kurzen Tagesausflügen abgesehen, hat er seinen Wohnort bis zum Tode nicht mehr verlassen. Fast ein Menschenalter hindurch ist Schopenhauer in Frankfurt

ansässig. Während Hegels Ruhm nach dem Tode des Denkers seinen Gipfel erreicht und neben Schellings und Schleiermachers Gedankenwelt im wesentlichen die philosophische Zeitgeschichte beherrscht, weilt Schopenhauer abseits von den Zentren akademischer Wissenschaft als „privatisierender Fremder“[165] in einer von geistigem Leben nur mäßig berührten Stadt. In strenger Zurückgezogenheit und freiwilligem Inkognito bringt er seine Tage zu, ein Einsamer aus innerer Notwendigkeit, der sich wie verwandte, ihrer Generation vorausgeeilte Geister, als Fremdling auch in seinem Zeitalter fühlt. Den Mitlebenden stellt der Philosoph sich mehr und mehr als wunderlicher Sonderling dar, der ihnen durch seine altmodische Tracht, seine Neigung zu gestikulierender Selbstunterhaltung, seinen auf raschen Spaziergängen ihn regelmäßig begleitenden Pudel wohlbekannt ist, über dessen innere Bedeutung aber die Zeitgeschichte schweigt[166].

Und doch ist auch in diesem letzten Lebensabschnitt die Muße des Denkers nicht dem Müßiggang geweiht. Seine Geistestätigkeit bleibt unermüdlich rege. Freilich findet kein erneuter Versuch methodischen A u f baus philosophischer Gedanken ohne Rücksicht auf bisher gewonnene Resultate, keine kritische Neuordnung der systematischen Grundanschauungen der „Welt als Wille und Vorstellung“ statt. Wohl aber ein stetig fortgesetzter A u s bau, ein beständiges Ergänzen, Erweitern und Bereichern der im ersten Bande des Hauptwerks veröffentlichten Ideenwelt, deren Grundzüge ihm unverrückbar feststehen. Zu selbständigen Publikationen reifen die Früchte dieses stillen Schaffens zunächst nicht heran. Auch fehlt dem einsamen Denker zu weiteren Mitteilungen seiner Gedanken jede äußere Ermutigung. Hatte doch die Mitwelt dem Tiefsten gegenüber, das er ihr geboten, teilnahmlos versagt.

Aller Enttäuschung zum Trotz aber bleibt das Vertrauen zu sich selbst, bleibt die Zuversicht auf den endgültigen Sieg seiner Sache in der Seele des Philosophen unerschüttert. Die stolze Überzeugung, Wahrheiten enthüllt zu haben, deren Anerkennung im Laufe der Zeit schlechterdings unvermeidlich sein werde, überragt alle Demütigungen von seiten der gleichgültigen Welt. In diese düstere Periode schweigsamen Harrens fallen Aufzeichnungen höchst persönlicher Art, welche den Seelenzustand des großen Denkers ergreifend

charakterisieren: „Mein Zeitalter und ich passen nicht für einander: so viel ist klar. Aber wer von uns wird den Prozeß vor dem Richterstuhl der Nachwelt gewinnen[167]?“ Wenn in diesen Worten die zuversichtliche Stimmung in den Vordergrund tritt, so behält bei anderen die Bitterkeit die Oberhand: „Ich habe den Schleier der Wahrheit weiter gelüftet als irgend ein Sterblicher vor mir. — Aber den will ich sehn, der sich rühmen kann, eine elendere Zeitgenossenschaft gehabt zu haben als ich[168].“ „Mich haben die Unterrichtsministerien nicht brauchen können: und ich danke dem Himmel, daß ich kein Solcher bin, den sie brauchen könnten. Sie können eigentlich nur Solche brauchen, die sich brauchen lassen[169].“ Diese und noch schroffer gehaltene Aussprüche zeigen, daß der Gegensatz zur Universitätsphilosophie, in deren Reihen Schopenhauer selbst einst gestanden, sich für ihn zu einer unüberbrückbaren Kluft erweitert hat. Er verzichtet den staatlich angestellten Philosophen gegenüber auf jeden Wettbewerb. Er weiß sich zu denen gehörig, die nicht von einem Ministerium, sondern von der Natur zum philosophischen Beruf bestimmt sind[170]. Und doch muß er sich von eben dieser Natur, die ihn zur freien Wahrheitsforschung bevollmächtigt hatte, scheinbar im Stich gelassen sehen. So entringt sich seiner Seele, rührend und erhaben zugleich, die sublime Frage: „*Natura nihil agit frustra:* warum denn gab sie mir so viele und tiefe Gedanken, wenn solche keine Teilnahme unter den Menschen finden sollen?[171]“ Andere Worte wieder verkünden die mutige Zuversicht, mit welcher der Denker auf den Sieg des Echten und Wahren vertraut, das seine Leistung birgt: „Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein langes Leben vor sich . . . sie hängt von keiner Gunst oder Ungunst ab und hat Niemanden um Erlaubnis zu bitten: sie steht auf eigenen Füßen, die Zeit ist ihr Bundesgenosse, ihre Kraft ist unwiderstehlich, ihr Leben unzerstörbar[172]“. Daß die Bahn echten Ruhmes eine Leidensbahn ist, war Schopenhauer schon vor dem Mißerfolg seines Hauptwerkes ein geläufiger Gedanke gewesen. Schon kurz nach dem Erscheinen des Werkes legt er vor sich selbst das Bekenntnis ab: „Mein Zeitalter ist nicht mein Wirkungskreis, sondern nur der Boden, auf dem meine physische Person steht, welche aber nur ein sehr unbedeutender Teil meiner ganzen Person ist[173].“ „Das Publikum der Zeitgenossen ist mir zu groß, wenn ich zu Allen, zu klein, wenn

ich zu Denen reden soll, die mich fassen[174]," lautet ein Bekenntnis aus etwas späterer Zeit. Und als hätte Schopenhauer prophetischen Blickes das Los seiner eigenen Sache vorausgesehen, findet sich schon unter seinen Aufzeichnungen aus Rudolstadt (1813) die schöne und tiefsinnige Sentenz: „Ein Lorbeerkranz ist eine mit Blättern bekleidete Dornenkrone[175]."

Im Mai 1835 wendet sich Schopenhauer nach siebenjähriger Pause abermals an seinen Verleger mit der Frage nach dem Absatz seines Werkes. Trostloser und niederschlagender noch als das erstemal lautet die Antwort, die ihm zuteil wird: Er muß hören, daß „in neuerer Zeit leider g a r k e i n e Nachfrage danach gewesen" und daß der Verlag sich infolgedessen entschlossen habe, „die Vorräte des Buches, um wenigstens einigen Nutzen daraus zu ziehen, großenteils zu Makulatur zu machen und nur noch eine kleine Anzahl zurückzubehalten[176]."

In dieser dunkelsten und einsamsten Periode seines Lebens nimmt Schopenhauer den Faden literarischer Produktion wieder auf durch Abfassung einer kleinen Schrift, mit welcher er nach siebzehnjährigem Schweigen, einem „Schweigen der Indignation", wie er sagt[177], zum erstenmal wieder vor die Öffentlichkeit tritt[178]. Da an eine Neuauflage des Hauptwerkes nach den letzten Mitteilungen des Verlegers nicht zu denken ist, faßt er einen Teil der für jene Neuauflage bestimmten ergänzenden Betrachtungen zu einer selbständigen Publikation zusammen, für welche er in Frankfurt einen Buchhändler findet, der ihren Verlag ohne Honorar übernimmt[179]. Die Schrift erscheint 1836 unter dem Titel „Ü b e r d e n W i l l e n i n d e r N a t u r. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat."

„Ich spann am Webstuhl der Gedanken mein Gespinst,
Sie hielten's nicht der Mühe wert, nur hinzusehn —
Doch einst wird bringen alles an das Licht die Zeit —"

lauten, in deutscher Übersetzung, die bezeichnenden Verse aus Aischylos' „Gefesseltem Prometheus", die als Motto der Schrift vorangehen[180]. Die „Einleitung" eröffnet zum erstenmal eine schonungslose Polemik gegen die führenden Vertreter der nachkantischen Spekulation und wendet sich mit schärfster Aburteilung gegen das „während der letzten vier-

zig Jahre in Deutschland unter dem Namen der Philosophie getriebene Spiel". Die Schrift selber, eine Frucht der vielseitigen naturwissenschaftlichen Studien Schopenhauers, verkündet, in eine Reihe selbständiger Abschnitte gegliedert, die Versöhnung der empirischen Wissenschaften mit der Metaphysik, ihre wechselseitige Ergänzung und ihren harmonischen Zusammenklang[181]. Schopenhauer hat der Schrift „Über den Willen in der Natur" zeitlebens einen besonderen Wert beigemessen, weil sie den „Kern seiner Metaphysik, den eigentlichen *nervus probandi* der Sache, gründlicher darlegt als irgendeine andere[182]."

Es kennzeichnet den dritten großen Lebensabschnitt Schopenhauers, daß der Philosoph auf jeden Versuch, anders als durch seine Werke öffentlich zu wirken, verzichtet. Dieser Verzicht hindert ihn indessen nicht, bei Angelegenheiten, die seine höchsten Wertschätzungen berühren, auf privatem Wege seine Stimme in die Wagschale zu werfen und seine Überzeugung so einflußreich geltend zu machen wie möglich. Ein Anlaß dazu bietet das Unternehmen der ersten Gesamtausgabe der Werke Kants durch Rosenkranz und Schubert, die 1838 erscheinen sollte. In einem nachdrücklich gehaltenen Sendschreiben sucht Schopenhauer die Herausgeber zu bestimmen, das erkenntnistheoretische Hauptwerk Kants, die „Kritik der reinen Vernunft", in der fast unbekannt gewordenen ursprünglichen Fassung ihrer ersten Auflage von 1781 erscheinen zu lassen, weil diese, von den Entstellungen der späteren Auflagen frei, die echte Gestalt des „wichtigsten Buches" darstelle, „das jemals in Europa geschrieben worden[183]." Schopenhauer erfährt die Genugtuung, mit seiner Anregung bei den Herausgebern volles Entgegenkommen zu finden. Seine Auffassung wird in den wesentlichen Punkten gebilligt, sein Vorschlag angenommen und ein Teil seines Sendschreibens in der Vorrede der neuen Kant-Ausgabe mit seiner Zustimmung wörtlich abgedruckt[184].

In ähnlicher Weise sucht Schopenhauer seiner Einsicht Geltung zu verschaffen, als im gleichen Jahre (1837) die Stadt Frankfurt ihrem größten Dichter das erste Denkmal errichtet. Ist Goethe doch neben Kant der einzige unter den Neueren, zu dem der Philosoph in reiner Bewunderung emporblickt. So verfaßt er ein ausführliches, nach Form und Inhalt bemerkenswertes „Gutachten über das Goethesche Monument", in welchem er mit sicherem Urteil gewisse ästhe-

tische Richtlinien für ein Bildwerk aufstellt, durch welches der Dichter würdig zu ehren sei, ohne daß es ihm gelingt, den befürchteten und klar vorausgesehenen Mißgriff zu verhüten. Seine Anregung bleibt unbeachtet[185].

Das Jahr 1839 bringt dem unbekannten Mann die erste öffentliche Anerkennung. Unentmutigt durch alle Enttäuschungen hatte er die Behandlung einer Preisaufgabe unternommen, welche 1837 die kgl. norwegische Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim ausgeschrieben hatte: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?" Binnen Jahresfrist war eine der durch Scharfsinn und Klarheit glänzendsten Abhandlungen Schopenhauers entstanden und als Antwort auf die Preisfrage nach Drontheim soeben abgegangen, als auch schon die Lösung einer zweiten Preisaufgabe unternommen wird. Diese war von der kgl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen ausgeschrieben worden unter einem etwas unklar gehaltenen Titel mit der Frage nach Quelle und Grundlage der Moral. Obwohl Gelegenheitsschriften, stellen diese Arbeiten doch gleich der Schrift „Über den Willen in der Natur" wichtige Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung" dar. War in jener Schrift der Metaphysik der Natur eine erneute Betrachtung zuteil geworden, so ist es hier die Ethik, welche eine bedeutsame Bereicherung erfährt. Die ebenso kühne wie klare Abhandlung über das Problem der Freiheit des Willens verfehlt ihren Eindruck auf die Preisrichter nicht. In ehrenvollster Weise wird die Arbeit gekrönt und ihr Verfasser zum Mitglied der kgl. norwegischen Sozietät der Wissenschaften ernannt; wogegen die zweite Abhandlung wegen angeblicher Verkennung der Fragestellung der Aufgabe und verletzender Geringschätzung bei der Erwähnung angesehener Denker der jüngsten Zeit des Preises nicht für würdig befunden wird[186]. Beide Arbeiten erscheinen 1841 in Frankfurt a. M. im Druck unter dem Gesamttitel „Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften." Auf dem Titelblatt versäumt Schopenhauer nicht, eindrucksvoll kenntlich zu machen, daß die erste der beiden Schriften gekrönt, die zweite nicht gekrönt worden ist. Der Publikation geht eine Vorrede von dreiunddreißig Seiten voraus, in welcher Schopenhauer der kgl. dänischen Sozietät rückhaltlos seine Meinung sagt[187].

Auch mit diesen Arbeiten ist die philosophische Produktion Schopenhauers keineswegs abgeschlossen. Hatte doch die Aufzeichnung frischer Gedanken niemals völlig geruht. Indessen hebt sich mit jedem der Frankfurter Jahre eine neue Periode der Fruchtbarkeit deutlicher ab. Während die Hegelsche Philosophie in der Blüte ihres Ansehens steht und die tüchtigsten schriftstellerischen Kräfte in ihren Bann zwingt, arbeitet Schopenhauer, unbekümmert um die Kluft, die ihn von der herrschenden Zeitströmung trennt, in wundersamer Beharrlichkeit an der Ausgestaltung seines Systems. Dieses System aber hatte seine Darstellung gefunden in dem Werk, dem auch jetzt des Philosophen Liebe und Sorge vor allem gilt. Schon war jene Generation von Lesern im Schwinden, die dem Hauptwerk ihre Teilnahme versagt hatte. Die Auflage des Werkes war nach dem Willen des Verlegers großenteils vernichtet worden. Sollte das Geleistete nicht der Herrschaft des Zufalls ausgeliefert werden, so galt es, das Urteil einer neuen Zeit auf die Probe zu stellen. Die Jahre 1841 bis 1843 sind ganz mit den Arbeiten zu dem längst geplanten Ergänzungsband zur „Welt als Wille und Vorstellung" ausgefüllt, Arbeiten, bei denen es sich, nach Schopenhauers eigenen Worten, im wesentlichen darum handelt, die im Verlauf von vierundzwanzig Jahren niedergeschriebenen Gedanken „in einer für das Publikum passenden Form und Vortrag . . . höchst sorgfältig und con amore" zu verarbeiten[188]. Im Mai 1843 sind diese ergänzenden Betrachtungen zu einem Umfange von 50 Kapiteln angewachsen, haben eine endgültige Form gefunden und stellen das Material zu einem neuen, stattlichen Bande dar. Nach langen schwierigen Verhandlungen mit der Verlagsfirma Brockhaus (in deren Verlauf es nahe daran ist, daß das Werk liegen bleibt, „um einst als *posthumum* zu erscheinen")[189], einigt man sich endlich dahin, eine Neuauflage des ganzen Werkes zu veranstalten, den ersten Band in 500, den zweiten in 750 Exemplaren drucken zu lassen, ohne Kosten für den Verfasser, aber auch ohne Honorar. Der erste Band bleibt seinem Inhalt nach im wesentlichen unverändert[190]. Schopenhauer hatte von den Grundzügen seiner Lehre nicht das Mindeste zurückzunehmen. Was er 1818 geschrieben, hält auch 1844 noch stand[191]. Der Ergänzungsband enthält nach des Philosophen eigener Bemerkung das Beste, was er geschrieben hat. Die „gesicherte

Unabhängigkeit und entschiedene Lossagung vom Universitätswesen" sind nach seiner Erklärung den Vorzügen des Werkes zugute gekommen[192]. „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk", so beginnt die Vorrede, die Schopenhauer im Februar 1844 verfaßt[193], durchdrungen von der unbezwinglichen Überzeugung, daß einst eine Generation kommen werde, die „jede Zeile" von ihm „freudig aufnehmen wird[194]". Und wieder sind es geistverwandte Worte Goethes, die als Motti dem ersten und dem zweiten Buche des neuen Bandes vorangestellt werden.

Aber auch die neuen Werke (die wir heute zum edelsten Bestande unserer philosophischen Literatur zählen) vermögen den Widerstand der öffentlichen Gleichgültigkeit nicht zu brechen. Unbeachtet bleibt der „Wille in der Natur"; unbeachtet bleiben „Die beiden Grundprobleme der Ethik"; und als Schopenhauer im August 1846 in gespannter Erwartung günstiger Nachricht sich Auskunft über den Erfolg seines nun vollständig vorliegenden Hauptwerkes erbittet, erwidert ihm der Verleger: „Ich kann Ihnen zu meinem Bedauern nur sagen, daß ich damit ein s c h l e c h t e s Geschäft gemacht habe, und die nähere Auseinandersetzung erlassen Sie mir wohl[195]."

Das äußere Leben des Philosophen trägt in allen diesen Jahren gleich seiner Gedankenwelt einen stationären Charakter. Keine entscheidenden Wandlungen spielen sich ab. Im März 1843 hatte Schopenhauer, nach mehrfachem Wohnungswechsel, seine berühmtgewordene Behausung an der Schönen Aussicht Nr. 17 bezogen, die er im letzten Jahre seines Lebens mit dem Nachbarhause vertauscht[196]. Von seinem Fenster aus das Deutsch-Herrenhaus auf dem jenseitigen Mainufer erblickend, freut er sich, dem ihm sinnesverwandten Verfasser der „Deutschen Theologie", der dort mutmaßlich als Kustos gewohnt, über ein halbes Jahrtausend die Hand zu reichen[197].

Die persönliche Lebensweise des alternden Denkers verläuft, ohne je monoton zu werden, in wachsender Gleichförmigkeit. Was Kant natürlich gewesen war, sucht Schopenhauer mit bewußter Energie zur Durchführung zu bringen: sein Leben und Handeln nach festen Grundsätzen zu gestalten[198]. In streng geregelter Tageseinteilung nutzt er seine Zeit, von dem unersetzlichen Wert dieses Gutes aufs

tiefste überzeugt. Täglich werden die ersten Morgenstunden der produktiven Arbeit geweiht. Sorgfältige Befolgung hygienischer Regeln gewährt ihm bis ins hohe Alter den Besitz einer unerschütterten Gesundheit[199]. Die Zurückgezogenheit aber wird dem Denker, bei aller aus dem Mangel an innerlich verwandten Naturen erwachsenden Entbehrung, zur allein angemessenen Lebensform[200]. Hier findet er im geistigen Verkehr mit den Genien der Vergangenheit reichen Ersatz für ebenbürtige Gemeinschaft, welche seine Zeit ihm schuldig bleibt. Hier richtet er sich auf im stolzen Bewußtsein, unter seinesgleichen zu weilen. Neben den antiken Klassikern, mit denen er wohl vertraut ist, lebt er in enger Berührung mit den großen Dichtern der neueren Zeit, von denen ihm die größten am nächsten stehen, insbesondere Shakespeare, Goethe, Calderon, Cervantes, Sterne, Manzoni, Petrarca, Byron, Burns und Bürger, die er alle in der Originalsprache liest[201]. Der beständige Umgang mit den bedeutenden Autoren der Vergangenheit hat ihm eine Belesenheit von erstaunlichen Dimensionen eingebracht. In der Spruchweisheit aller Zeiten herrscht er, unterstützt durch ein treffliches Gedächtnis, wie ein König im eigenen Reich[202]. Die überlegene Kunst geistvollen Zitierens, von der Schopenhauers Werke zeugen, hat hier ihre Quelle[203]. Die ihm verwandten Denker höheren und niederen Ranges aller Zeiten machen seine eigentliche philosophische Gesellschaft aus. Mit ihnen weiß er sich in engem gefühlsmäßigem Zusammenhang. Hier sind, nach Schopenhauers großen Vorbildern und Meistern Platon und Kant, aus dem Altertum Aristoteles und Seneca, aus der Neuzeit Macchiavelli, Giordano Bruno, Bacon, Hobbes zu nennen, sodann die großen Vertreter der Aufklärung, unter denen er Voltaire, Helvetius Rousseau und Hume mit besonderer Verehrung zugetan ist; ferner die großen Moralisten und Psychologen neuerer Zeit Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort, Shaftesbury, Shenstone, Vauvenargues und später Leopardi, wogegen er unter deutschen Geistern verwandter Art namentlich Lichtenberg als das Muster eines Selbstdenkers verehrt[204]. Und endlich als Gegenpol dieser Richtung: die führenden Geister der deutschen Mystik, wie sie durch die Namen Meister Eckhart, den Verfasser der deutschen Theologie, Jakob Böhme und Angelus Silesius bezeichnet sind[205]. Gegensätze von scheinbarer Unvereinbarkeit vertragen sich

widerspruchslos in Schopenhauers Geist wie der gewaltige Einheitsbau seiner philosophischen Weltanschauung selbst die Extreme der Aufklärung und der Mystik in sich versöhnt. Das Andachtsbuch Schopenhauers κατ' ἐξοχήν aber ist der Upnekhat, in welchem der abendländische Denker den kostbaren Kern uralter morgenländischer Weisheit, die seinen eigenen Anschauungen verwandte vedische All-Einheitslehre verehrt[206].

Das Arbeitszimmer des Philosophen, in seiner Einrichtung von größter Anspruchslosigkeit, verrät schon äußerlich die charakteristische Gemeinschaft wissenschaftlicher, künstlerischer und ethisch-religiöser Wesenszüge seines Inhabers. Bildnisse von Descartes, Kant, Goethe und Shakespeare liefern seinen Schmuck, zu dem außer Kants Büste in den letzten Lebensjahren Schopenhauers eine vergoldete Statuette Buddhas kommt, die auf einer Marmorkonsole thront[207]. Sinnbildliche Bedeutung hat auch die Gesellschaft seines beständigen Lebensgenossen, des Pudels, der neben seinem profanen Namen den Titel Âtma (d. h. etwa „Selbst") führt. In dieser Wahl bekundet sich praktisch Schopenhauers dem jüdisch-christlichen Dogma entgegengesetzte Auffassung, welche in letzter Instanz zwischen Mensch und Tier keinen Wesensunterschied anerkennt, das ewige Urwesen in allem Lebenden erblickt, ja das Tier durch größere Unschuld, Ursprünglichkeit und Treuherzigkeit seines Verhaltens den Menschen übertreffen läßt[208]. Kennzeichnend für die Verbindung wissenschaftlicher und künstlerischer Sinnesart bei Schopenhauer ist es, wenn der Philosoph täglich in seinem Arbeitszimmer eine Stunde dem Flötenspiel widmet, bevor er sich zum Mittagsmahl in den „Englischen Hof" begibt[209]. An dieser Stätte ist er bereits eine bekannte Erscheinung, bevor noch sein Ruhm in die Öffentlichkeit gedrungen ist. Vielfach ablehnend und unzugänglich gegen Fremde, kann er doch bisweilen den Reichtum seines Geistes mit wahrhaft bezaubernder Unterhaltungsgabe entfalten. Hier sieht ihn sein Biograph, wie er einem Tischgenossen den Satz von der Identität und dem Widerspruch erläutert, mit einem Mienenspiele, „als spräch' er mit seiner Geliebten von der Liebe[210]." Hier sucht man sich ihm in den letzten Jahren seines Lebens zu nähern, als sein Name die Welt durcheilt. Den Eindruck, den der gealterte Denker dort auf den empfänglichen Beobachter macht, hat ein französischer

Autor, der ihn daselbst gesehen, in anschaulicher Schilderung festgehalten: „Sein blaues, lebhaftes Auge, seine dünne Lippe, welche ein feines, sarkastisches Lächeln umspielte, seine weite, von zwei weißen Haarlocken eingerahmte Stirne drückten der von Geist und Boshaftigkeit sprühenden Physiognomie das Siegel des Adels und der Vornehmheit auf. Seine Kleider, seine Spitzenkrause und weiße Krawatte erinnerten an einen Greis aus dem Ende des Zeitalters Ludwigs XV.; seine Manieren waren die eines Mannes aus guter Gesellschaft. Sehr zurückhaltend und von einem oft bis zum Mißtrauen gehenden Naturell, verkehrte er bloß mit seinen intimsten Freunden oder den Frankfurt besuchenden Fremden. Seine Bewegungen erreichten in der Konversation oft eine außerordentliche Lebhaftigkeit. Er haßte die eitlen Wortgefechte, dafür aber wußte er umsomehr den Reiz eines gründlichen und geistvollen Gespräches zu würdigen ... Sein Gespräch sprudelte nur so von witzigen Einfällen, Zitaten und interessanten Details und ließ die Stunden vergessen; manchmal lauschten ihm seine intimen Freunde bis Mitternacht, ohne daß sie ein Augenblick der Müdigkeit überkam oder das Feuer seines Blickes erlosch ... Vor allem zeichnete sich sein Gespräch durch eine seltene Klarheit aus ... Glücklich diejenigen, denen es gegönnt war, diesen letzten der Causeure aus dem Zeitalter des vorigen Jahrhunderts zu hören! Er war in dieser Hinsicht ein Zeitgenosse Voltaires, Diderots, Helvetius' und Chamforts[211]."

Dieser Bericht zeigt bereits, daß die Zurückgezogenheit, in welcher Schopenhauer im letzten Abschnitt seines Lebens verharrt, keineswegs als mürrische Selbstverkapselung gedeutet werden darf. Und dazu kommt ein Weiteres. Meidet er auch jede Berührung mit den öffentlichen Angelegenheiten ebenso streng wie jeden lästigen Verkehr[212], so nimmt er doch an den Einrichtungen, die dem geistigen und künstlerischen Leben dienen, vielseitig teil. Er besucht die Stadtbibliothek, das Städelsche Insitut[213], er besucht Konzerte, Schaupiel und Oper[214]. Er benutzt das Kabinett des „Physikalischen Vereins" und die Sammlungen der „Senckenbergischen naturforschenden Gesellschaft", um sich über die Fortschritte der Naturwissenschaften zu unterrichten[215]. Er ist Mitglied der Frankfurter Kasino-Gesellschaft, deren Lesekabinett dem Liebhaber der „Times" schätzbare Dienste leistet, und später noch der Lesegesellschaft „Bürger-

verein"[216]. Als regelmäßiger Benutzer dieser Einrichtungen verfolgt er die neuesten Ereignisse in der literarischen Welt[217], mit gespanntem Interesse den Wandel der geistigen Strömungen beobachtend und mit höchstem Eifer lauschend auf die unausbleibliche, und doch bisher ausgebliebene Teilnahme des Zeitalters an seinem Lebenswerk.

Inzwischen hatte sich eine bescheidene Zahl erster Anhänger um Schopenhauer zusammengefunden, die teils persönlich, teils brieflich mit ihm in Beziehung getreten waren. In reger Werbetätigkeit setzen sich mehrere von ihnen öffentlich für den verkannten Meister ein. Halb scherzhaft, halb im Ernst werden sie von diesem „Apostel" und „Evangelisten" genannt[218]. An ihrer Spitze Julius Frauenstädt, der „Erzevangelist", ein Berliner Privatgelehrter jüdischer Abstammung, der in eigenen Publikationen schon 1840 mit nachdrücklichen Worten für Schopenhauer eingetreten war, 1846 den Philosophen in Frankfurt besucht und seitdem in dauernder Berührung mit ihm bleibt[219]. Er wird im Verlauf der Jahre zu einer Art Famulus Schopenhauers, der alle literarischen Aufträge des Meisters ausrichten, alle seine Grillen kosten, aber auch alles Lob einheimsen darf und später der Erbe des literarischen Nachlasses Schopenhauers wird. Ferner der Justizrat Dorguth und der Rechtspraktikant von Doß, denen sich später der Redakteur der Vossischen Zeitung, Ernst Otto Lindner, und der Lehrer der englischen Sprache David Asher anreihen. Nur einer aber unter den ersten Anhängern zeigt philosophische Qualitäten. Nur mit ihm läßt sich Schopenhauer, in bewußtem Gegensatz zu anderen, in sachliche Kontroversen ein. Das ist der Advokat und spätere Kreisrichter Johann August Becker in Mainz, dessen Briefwechsel mit Schopenhauer philosophisch Bemerkenswertes enthält[220].

Zur Aufgabe dieser zunächst kleinen Schar verehrender Anhänger wird es nun, mit der Feder für den Meister zu wirken; ferner alles, was auf seine Philosophie sich beziehend, öffentlich erscheint, ihm zur Kenntnis zu bringen. Und Schopenhauer schärft ihnen brieflich oft genug beide Pflichten ein. Denn der Durst, mit dem der Totgeschwiegene nach Anerkennung seines Werkes lechzt, regt sich in ihm zunehmend mit verzehrender Gewalt. Die ersten Anzeichen des künftigen Ruhmes werden von ihm mit einer Freude begrüßt, die ans Kindliche grenzt, obwohl dieser Freude oft

Donnerworte gegen die verachteten philosophischen Gegner beigesellt sind, die er in stillschweigendem Einvernehmen gegen sich verschworen glaubt[221]. Wenn es aber dem gealterten Denker auch an Zügen persönlicher Eitelkeit keineswegs gebricht, so ist bei solcher Feststellung nicht zu übersehen, daß es sich für ihn in letzter Instanz nicht um den Ruhm der eigenen Person, sondern um den Sieg der mit seinem Namen nun einmal verknüpften Sache handelt, eben der Sache, welcher er die Interessen seiner Person jahrzehntelang untergeordnet hatte, und deren Sieg für ihn mit dem Siege der Wahrheit zusammenfällt. War es doch Schopenhauers aufrichtige Überzeugung, durch seine Leistung das Rätsel der Welt seiner Lösung nähergeführt zu haben als irgendein Sterblicher zuvor[222].

Zunächst aber beschränkte sich die Teilnahme der Mitwelt an dieser Leistung auf vereinzelte Elemente. Auch die politischen Stürme des Jahres 1848 waren nicht geeignet, einem Denker den Weg zur Öffentlichkeit zu bahnen, dessen Gedankenwelt auf durchaus anderem als politischem Gebiete ihren Schwerpunkt findet. In seinem ganzen Wesen aristokratisch gerichtet, mußte Schopenhauer den revolutionären Strömungen dieser Jahre völlig abhold gestimmt sein. Gleich Goethe und Schiller sieht er nicht in der Majorität einer urteilslosen Masse, sondern in der Minorität berufener Persönlichkeiten die legitime Instanz zur Leitung der Geschicke eines Volkes[223]. Bei seiner Auffassung vom Grundcharakter der menschlichen Natur, die er keineswegs als erfüllt von ursprünglicher Güte ansieht, konnte es für ihn nicht zweifelhaft sein, daß Bestrebungen, welche auf gewaltsamen Sturz staatlicher Einrichtungen abzielten, dazu führen mußten, mit der Preisgabe überlieferter Bindungen und Autoritäten die primitiven Seiten der tierischen Natur des Menschen zu entfesseln und heilsame, mühsam erworbene Regulative der menschlichen Leidenschaften zu vernichten[224]. Mit entsprechender Geringschätzung blickt er auf die „souveräne Kanaille“[225]. Und beim Rückblick auf den Septemberaufstand 1848 lautet sein zusammenfassender Wunsch: „Der Himmel befreie uns von aller Freiheit!“[226] Ganz im Sinne dieser Auffassung lautet Schopenhauers testamentarische Bestimmung, wenn er in seiner letztwilligen Verfügung von 1852 zum Universalerben einsetzt „den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und

Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen preußischen Soldaten wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen"[227].

Kurz nach Abschluß des Ergänzungsbandes der „Welt als Wille und Vorstellung" hatten sich Schopenhauer wichtige Themen aufgedrängt, die im Rahmen seiner bisherigen Schriften eine selbständige Behandlung nicht erfahren hatten und doch im Zusammenhange seiner Gedanken eine solche herausforderten. So entstehen in den Jahren 1844 bis 1850 jene essayistischen Abhandlungen und Betrachtungen, die Schopenhauer selbst als „opera mixta", als „Nebenwerke" und „Zurückgebliebenes" bezeichnet und die der 63jährige 1851 unter dem Titel „Parerga und Paralipomena" erscheinen läßt, nachdem es mit Frauenstädts Hilfe gelungen war, in Berlin einen Verleger zu finden[228]. Zwei Bände umfaßt dieses neue und letzte Werk, von denen der erste u. a. die berühmte, polemisch gehaltene Abhandlung „Über Universitätsphilosophie"[229] und die „Aphorismen zur Lebensweisheit", der zweite, in 31 Kapitel gegliedert, „Vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände" enthält. „Ich bin wirklich froh," schreibt Schopenhauer im Oktober 1850, „die Geburt meines letzten Kindes noch zu erleben, womit ich meine Mission auf dieser Welt vollbracht sehe. Wirklich fühle ich jetzt eine Last, die ich seit meinem 24. Jahre getragen und schwer gespürt habe, von mir genommen. Das kann sich keiner denken, wie es ist[230]."

Der okkultistischen Zeitströmung, deren Höhepunkt in die fünfziger Jahre fällt, bringt Schopenhauer lebhaftes Interesse entgegen, das sich bis auf das Tischrücken und den sogenannten „animalischen Magnetismus" erstreckt. Aus der Perspektive seiner Philosophie sucht er diesen Phänomenen ernstes Verständnis abzugewinnen, ja in gewissem Sinn sie als „Bestätigungen" seiner Lehre zu fassen, hält sich jedoch von landläufigen Deutungen, wie sie in den Kreisen der Leichtgläubigen die Oberhand gewonnen hatten, durchaus fern. In diesem Sinne geht Schopenhauer in der Schrift „Über den Willen in der Natur" und in den „Parerga und Paralipomena" in selbständigen Abschnitten auf okkultistische Themata ein[231].

Erst dieser letzten, in vielen Teilen populärsten Schrift Schopenhauers war es beschieden, in dem Verhältnis der Zeitgenossen zu ihm einen entscheidenden Wandel herbeizuführen und seiner Philosophie in der Öffentlichkeit Bahn zu brechen. Nicht mehr auf einen engen Kreis einzelner Verehrer bleibt jetzt die Teilnahme beschränkt. Die Stimmen der Anerkennung mehren sich, und Schopenhauers Name wird in literarischen Organen des In- und Auslandes, begleitet von auszeichnenden Worten, mit wachsender Häufigkeit genannt[232]. Der Weltruhm des Philosophen beginnt zu keimen. Das Dunkel lichtet sich um ihn. 1854 erscheinen Frauenstädts „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie[233]" und im gleichen Jahre Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie", die Georg Weigelt, Prediger der freien Gemeinde in Hamburg, gehalten hatte, in denen Schopenhauers Lehre und Leistung eine begeisterte Darstellung erfährt. Das Buch trifft als Geschenk seines Verfassers bei dem Denker ein mit einem von Ehrfurcht und Bewunderung erfüllten Huldigungsschreiben[234].

Selbst die Universitäten und ihre Vertreter können sich dem Lebenswerk des Philosophen jetzt nicht mehr verschließen. So handelt der aus der Hegelschen Schule hervorgegangene Philosophiehistoriker Johann Eduard Erdmann in seiner „Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant" (1853) ausführlich über ihn, nachdem er sich auf brieflichem Wege von Schopenhauer persönlich Daten zur Geschichte seines Lebens erbeten hatte[235]. Im Jahre 1856 stellt die philosophische Fakultät der Universität Leipzig bereits eine Preisaufgabe über Schopenhauers Philosophie[236]. Und im folgenden Jahre werden in Bonn und Breslau die ersten akademischen Vorlesungen über sie gehalten[237]. Die Nachfrage nach Schopenhauers Schriften steigert sich zusehends. Neue Auflagen werden erforderlich[238]. So drängen sich die Beweise des anbrechenden Ruhmes. Nach dem Jahre 1854 kann der Sieg als errungen, der Durchbruch zur öffentlichen Anerkennung als erreicht gelten. „Der Nil ist bei Kairo angelangt!" pflegt Schopenhauer jetzt zu sagen[239]. Was ihm in kühnen Hoffnungsträumen seiner ersten Schaffenszeit vorgeschwebt hatte, beginnt sich zu erfüllen. Er wird der Philosoph des Jahrhunderts[240].

Und mit der Teilnahme an Schopenhauers philosophischer Lehre wächst das öffentliche Interesse an seiner Person. Be-

rühmte Maler kommen, um seine Züge festzuhalten und sie der Nachwelt zu überliefern. Eine junge Bildhauerin stellt nach der lebendigen Persönlichkeit des Philosophen eine vortreffliche Büste von ihm her[241]. In Zürich bildet sich eine Gemeinde begeisterter Anhänger[242]. Richard Wagner, der als Emigrant daselbst Schopenhauers Werke studiert und vor allem aus seiner Philosophie der Musik tiefsinnige Belehrung schöpft, sendet ihm seinen damals nur für Freunde gedruckten Text des „Ringes des Nibelungen" mit den schlichten Begleitworten „Aus Verehrung und Dankbarkeit" (1854)[243]. An die Huldigungsschreiben reihen sich die Huldigungsbesuche. Bald sind es bekanntere, bald unbekannte Persönlichkeiten, die sich bei dem vergessenen Denker einfinden, um ihre Verehrung zu bekunden und den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung" und der „Parerga und Paralipomena" von Angesicht zu schauen. So empfängt er den Besuch des späteren Philosophen Julius Bahnsen (1856), des philosophischen Dramatikers Friedrich Hebbel (1857)[244], des französischen Schriftstellers und Staatsmanns Foucher de Careil[245]. Andere, zumeist Künstler und jüngere Akademiker, werden an der Tafel des „Englischen Hofes" mit ihm bekannt[246]. Annäherungsversuchen aus den Kreisen der Universitätsphilosophen und durch ihre Aufdringlichkeit ihm mißliebiger Personen weicht er aus[247].

Die siebzigste Wiederkehr des Geburtstages Schopenhauers (22. Februar 1858) gestaltet sich unter diesen Umständen zu einem kleinen Huldigungsfeste[248]. Mit stolzem Selbstgefühl und stiller Genugtuung nimmt er die sich mehrenden Anzeichen kommenden Ruhmes entgegen. Das Greisenalter, in dem das Leben der Menschen kalt und einsam zu werden pflegt, erwärmt ihn durch die ersten Morgenstrahlen seiner Unsterblichkeit.

„Ermüdet steh' ich jetzt am Ziel der Bahn,
Das matte Haupt kann kaum den Lorbeer tragen:
Doch blick' ich froh auf das, was ich getan,
Stets unbeirrt durch das, was andre sagen"

lauten die Worte aus dem Jahre 1856, die als „Finale" die spätere Ausgabe der „Parerga und Paralipomena" beschließen[249]. Eine innere Befriedigung kennzeichnet die letzten Jahre des Philosophen, wie er sie zuvor nicht gekannt; ja

ein Schimmer von Wohlbehagen und Heiterkeit ergießt sich über diese Jahre. Die qualvolle Last des Daseins scheint von ihm gewichen, die ihm durch Jugend und Mannesalter hindurch eine treue, allzutreue Begleiterin gewesen war. Jetzt lebt er gern und wünscht lange zu leben[250]. Er nimmt von allen Fortschritten seiner Sache mit einer Sorgfalt Kenntnis, die nicht frei von Kleinlichkeit ist und bisweilen abstoßend wirken mag. Er jubelt über jede neue Siegespost und jedes Anzeichen neuen Bodengewinnes[251]. Forschen wir aber den tieferen Beweggründen dieser Haltung nach, die so oft als bloßer Ausfluß persönlicher Eitelkeit gedeutet wird[252], so zeigt sich, daß der Schwerpunkt derselben in einer durchaus über persönlichen Sphäre zu suchen ist. Die tiefe Genugtuung über den endlichen Sieg des Wahren und Echten, dem er gelebt hatte, die innere Anteilnahme an dem Schicksal einer Leistung, die er für berufen hält, die Menschheit in entscheidender Weise zu belehren und zu fördern: sie sind es, die in letzter Instanz das Verhalten des gealterten Denkers bestimmen. So bedeutet es ihm ein sachliches und persönliches Glück zugleich, wenn er sagen kann, daß das Abendrot seines Lebens das Morgenrot seines Ruhmes werde[253]. Als Schopenhauer, ein Jahr vor seinem Tode, die Vorrede zur dritten Auflage seines Hauptwerkes abfaßt, fügt er seinen Zeilen die Worte des Petrarca ein: „*Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis est*" und setzt hinzu: „Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirksamkeit zu sehen, unter der Hoffnung, daß sie, einer alten Regel gemäß, in dem Verhältnis lange dauern wird, als sie spät angefangen hat[254]."

Geselliger, zugänglicher, selbst heiterer gestimmt als in früheren Perioden seines Lebens, bleibt Schopenhauer doch auch in diesem letzten Jahrzehnt dem Geiste schonungsloser Aufrichtigkeit treu, der mit ungebrochener Leidenschaft in ihm waltet. Keine Erlangung eigener Vorteile wird in Betracht gezogen, aber auch keine Verstimmung anderer gescheut, wenn dieser Grundzug seiner Gesinnung gebietet. Mit ihm verbindet sich eine ungemilderte Heftigkeit, die noch in den letzten Lebensjahren Schopenhauers zum Abbruch der Korrespondenz zwischen dem Meister und seinem rührigsten Anhänger führt[255]. „Überhaupt, wo ist eine Eitelkeit, die ich nicht gekränkt hätte? Man dient nicht der Welt und der

Wahrheit zugleich." So lautet das Ergebnis seiner rückblickenden Betrachtung angesichts der zahlreichen Fälle, in denen er seiner schroffen, unbeugsamen Wahrheitsliebe die Schonung anderer geopfert[256]. Nur in einem Punkte hatte das Alter den Denker gewandelt. Die dämonische Gewalt sinnlicher Leidenschaften in ihm war erloschen. Bei diesem Thema floß der Mund des Greises, nach dem Bericht seines Biographen, von Lobpreisungen und von erhabenen Gedanken über[257].

In unverminderter Frische und Geisteskraft blickt der gealterte Denker auf sein vollendetes Lebenswerk zurück, als die ersten bedenklichen Schwächeanfälle einsetzen. Noch gedenkt er, den Parergen „wichtige Zusätze" zu geben, da wird der Zweiundsiebzigjährige durch einen plötzlichen Tod schmerzlos abgerufen. Am Morgen des 21. September 1860 findet der eintretende Arzt den Philosophen, in die Ecke des Sofas geschmiegt, seiner Bemühungen bereits nicht mehr bedürftig. Einsam, wie er gelebt, war er, unter dem Bilde Goethes, aus dem Leben geschieden[258].

Eine kleine Schar von Freunden und Verehrern des großen Denkers fand sich um die Leiche des Meisters, dessen Haupt mit einem Lorbeerkranze geschmückt war, zusammen. Auf dem nördlichen Friedhof vor Frankfurts Toren wurde er beigesetzt. Als man den Lebenden gefragt, wo er beerdigt sein wolle, hatte er geantwortet: „Es ist einerlei, sie werden mich finden." Seinem ausdrücklichen Willen gemäß wurde auf die flache Granitplatte, die seine Ruhestätte deckt, keine Silbe mehr eingegraben als die schlichten Worte:

Arthur Schopenhauer[259].

II. SCHOPENHAUERS CHARAKTER UND DAS PROBLEM DES VERHÄLTNISSES VON LEBEN UND LEHRE

Der Überblick über den Lebensgang Schopenhauers läßt gewisse Hauptzüge im menschlichen Charakter des Philosophen bereits deutlich hervortreten. Aber nicht der oberflächlichen Betrachtung entfaltet sich das Gesamtbild dieser scharfgeprägten und doch so rätselvollen Persönlichkeit. Hatte doch kein Geringerer als Goethe schon seinen jungen Bewunderer als einen „meist verkannten, aber auch schwer zu kennenden" charakterisiert[260]. Ist es Aufgabe des Bio-

graphen, die Wesenszüge eines Denkers bis ins einzelne aufzudecken und im Zusammenhange zu beleuchten, so hat die philosophiegeschichtliche Betrachtung nur soweit Veranlassung, sich in den Charakter eines Philosophen zu vertiefen, als diese Vertiefung dem Verständnis seines Werkes förderlich ist. Die Beziehungen zwischen schöpferischem Individuum und überindividueller Schöpfung können es notwendig machen, auf den Charakter des ersteren einzugehen. Welchen Anteil hat die philosophische Persönlichkeit an der philosophischen Leistung? Und wie ist dieser Anteil zu verstehen? Solche Fragen sind nie bedeutungslos für die Würdigung dessen, was an umfassenden Gedankenreihen über Welt und Leben dem menschlichen Geist entsprungen ist. Von größter Bedeutung aber werden sie, wenn ein philosophisches System sich, wie dies bei Schopenhauers Lehre der Fall ist, die Abschätzung des Wertes des menschlichen Lebens und der Welt, in der dieses Leben sich abspielt, zur Aufgabe macht. Ist solches Erzeugnis eine nüchterne Konstruktion kühler Überlegungen? Ist es ein ästhetisches Unterhaltungsspiel einer vom Denken unterstützten Phantasie? Oder ist es ein Forschungsergebnis, das aus dem Innersten der menschlichen Persönlichkeit des Denkers erwachsen und mit ihrem Herzblut getränkt ist? Und wie ist demgemäß das Verhältnis von Leben und Lehre zu bestimmen? So verschieden die gestellten Fragen lauten, so verschieden können die Antworten ausfallen. Der Inhalt der gegebenen Antwort aber kann für die Beurteilung, ja für das tiefere Verständnis der philosophischen Leistung nicht gleichgültig sein. Nun sind über Schopenhauers Charakter und über das Verhältnis seiner Persönlichkeit zu seiner Lehre von angesehenen Autoren so schiefe und irrige Auffassungen verbreitet worden, daß es unerläßlich scheint, diese Zusammenhänge zu berühren[261].

Schopenhauers Persönlichkeit gehört zu den umstrittensten Gegenständen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Schülerhafte Bewunderung und voreiliges Aburteilen haben den Weg unbefangener Einsicht oft genug verfehlt. Um den Charakter des großen Denkers in seinen Grundzügen rein zu erfassen, gilt es, bei seiner Betrachtung alle Werturteile zunächst zurückzustellen.

Als wesentlich tritt im Bilde dieses Charakters ein tiefer Zwiespalt hervor, der in seiner Wurzel als ein solcher zwi-

schen emotionalen und intellektuellen Anlagen, zwischen Wille und Intellekt bezeichnet werden darf. Wollen und Erkennen, Begehren und Schauen leben mehr im Kampfe als in Eintracht miteinander. Da aber beide Gruppen von Anlagen von gewaltiger Stärke sind und in ihrer Selbständigkeit einer Harmonisierung trotzen, gewinnt die geistige Physiognomie ihres Trägers ein Gepräge von kühner Gegensätzlichkeit und düsterer Größe[262].

Leicht erregbar und von großer Ursprünglichkeit ist Schopenhauers Temperament in der Erregung von unbändiger Leidenschaftlichkeit und wildem Ungestüm. Viele Entzweiungen und Zerwürfnisse im Verlaufe seines ereignisreichen Lebens hängen mit diesem Grundzug seines Wesens und der ihm entspringenden Schroffheit zusammen[263]. Dazu kommt eine hochgradige Reizbarkeit und Empfindlichkeit für den Schmerz in jeder Gestalt und begünstigt die Entladung heftiger Affekte, die sich oft hemmungslos vollzieht. In verwandter Richtung liegt die sexuelle Erregbarkeit, welche bei Schopenhauer ein außergewöhnlich hohes Maß erreicht. Die sinnlichen Leidenschaften in dieser dämonischen Natur belasten dieselbe wie eine quälende Fessel von den Jünglingsjahren bis an die Schwelle des Greisenalters und scheinen aller Bändigung zu spotten. Auch hier entspricht die Stärke der Regungen der Intensität seines gesamten Temperaments. Schopenhauer selbst erklärt in einem Brief an v. Doß, daß sein „Gemüt nicht das mildeste" ist, und fügt bedeutsam hinzu: „Aber ich wollte nicht, daß dem anders wäre; denn eine Milch- und Wassernatur kann keine Werke schaffen[264]." Auch die jähe Gewalt seiner Feindschaft und seines unversöhnlichen Hasses hat hier ihre Wurzel[265].

Aber zugleich zeigt das Willensleben des Philosophen eine zähe Beharrlichkeit, die, bei auffallendem Mangel an Entscheidungsfähigkeit, den einmal gefaßten Vorsatz ohne Wanken zur Durchführung bringt[266]. In Zeugnissen imponierender Treue gegen sich selbst, aber auch in Erscheinungen wunderlichen Eigensinnes verrät Schopenhauers Wollen die entschiedene Tendenz, sich in festen Formen zu konsolidieren. Von der Durchsetzung des Berufswechsels, dem Zerwürfnis mit der Mutter wegen der Entweihung des väterlichen Gedenkens, der eigenwillig-unerbittlichen Haltung in der Vermögensangelegenheit nach dem Zusammenbruch des Danziger Bankhauses, dem ebenso starrsinnigen,

aber weniger erfolgreichen Verhalten des Berliner Privatdozenten, der beharrlich seine Kollegstunden mit denen des übermächtigen Hegel zusammenfallen läßt, bis zu der an Pedanterie grenzenden strengen Regelung seiner Lebensgewohnheiten im Alter — überall die gleiche zähe Festigkeit, mit welcher ein starkes, jeder Anpassung widerstrebendes Willensleben in scharfer Ausprägung hervortritt. Den ungebändigten Trieben und Leidenschaften steht ein Wollen in harter Geformtheit gegenüber. Und der gleiche Grundzug Schopenhauers kehrt wieder in seiner unversöhnlichen Feindseligkeit gegen die Philosophieprofessoren, von der seine Vorreden und Briefe zeugen, in der Maßlosigkeit seiner Polemik gegen berühmte Gegner und in der schonungslosen Grobheit, mit welcher er alle ihm widerstrebenden Autoren abkanzelt und bekämpft.

Diese zähe Beharrlichkeit, welche Schopenhauers Willensleben kennzeichnet, wird auch für sein intellektuelles Verhalten bedeutungsvoll. Sie verdunkelt ihm den Blick für wichtige geistige Ereignisse seiner Zeit: für die epochemachenden Strömungen, welche von dem linken Flügel der Hegelschen Schule ausgehen[267], für die Ereignisse von 1848/49 und anderes mehr; und sie führt hinüber zu jener philosophischen Beharrlichkeit, die keine Pflicht kritischer Neuordnung errungener Gedanken, sondern nur die Tendenz der Bestätigung kennt, zu jener Beharrlichkeit, die den gealterten Philosophen reinen Gewissens an dem Lehrgebäude festhalten läßt, das er in frühen Jahren geschaffen, die ihm erlaubt, bei der dritten Auflage seines Hauptwerks (1859) das Bekenntnis zu den Gedanken von 1818 ohne Einschränkung zu erneuern. Und aus den gleichen Voraussetzungen erwächst die unerschütterliche Sicherheit, die ihm gestattet, während eines Zeitraums von dreißig Jahren allgemeiner Nichtbeachtung den Anspruch auf die Ruhmeskrone philosophischer Höchstleistungen ohne Wanken zu behaupten und den Glauben an den endlichen Sieg seiner Sache keinen Augenblick preiszugeben.

So birgt der Charakter Schopenhauers in seinem emotionalen Teil jähe Leidenschaft und sicheres Gleichmaß in seltsamem Verein. Nicht zu übersehen sind gewisse Züge, bei denen eine wenn auch mäßige Belastung von seiten des Vaters mitsprechen mag: ein ausgesprochener Hang zu Mißtrauen und Argwohn, mit welchem Schopenhauer

sich und andere quält, ein Hang, der bis in den Briefwechsel mit den nächsten Angehörigen, mit dem Verleger Brockhaus, ja bis in den Briefwechsel mit Goethe hinein seine Schatten wirft, und der ihm den Verkehr mit den Menschen außerordentlich erschwert[268]. Dazu kommt eine Anlage von Melancholie und seelischer Verdüsterung, die nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Mutter als väterliches Erbteil anzusprechen ist[269]. Eine große Leidensfähigkeit ist der Gemütsart Schopenhauers eigen. Sie läßt ihn die mit scharfem Blick und besonderer Vorliebe erfaßten düsteren Eindrücke und Wahrheiten durch entsprechende Regungen von seltener Dauer und Stärke beantworten. So ergibt sich jene Disposition, die ihn von seinen gewaltigen Einblicken in den Grundcharakter der Menschen und Dinge schmerzlich erschüttert werden läßt[270]. Erst im Alter scheint dieser Zug melancholischer Verdüsterung mehr und mehr zurückzutreten und einer lichteren Stimmung Raum zu geben. Deutlicher noch tritt das väterliche Erbteil in den krankhaften Angstzuständen zutage, von welchen Schopenhauer sein Leben hindurch heimgesucht wird, Zuständen, die ihn bisweilen ohne ernsthaften äußeren Anlaß mit plötzlicher Gewalt überfallen. Entfernte Möglichkeiten drängen sich ihm als drohende Gefahren auf, und eine mächtige, leicht erregbare Phantasie steigert die Vorstellung solcher Gefahren ins ungemessene. Durch eine Kette von Beispielen aus der Lebensgeschichte Schopenhauers findet sich dieser Wesenszug des Philosophen in der Darstellung seines Biographen belegt[271]. „Wenn ich nichts habe, was mich ängstiget, so beängstigt mich eben Dies, indem es mir ist, als müßte doch etwas da sein, das mir nur eben verborgen bliebe", lautet eine Aufzeichnung Schopenhauers aus dem besten Mannesalter[272].

In den geschilderten Zügen der Persönlichkeit des Philosophen liegen bereits wichtige Faktoren, welche seine Grundhaltung gegenüber den Menschen maßgebend bestimmen. Argwohn, emotionale Erregbarkeit durch verletzende Eindrücke in Verbindung mit illusionsfreiem Scharfblick liefern ihm, ähnlich wie Voltaire und Chamfort, die Werkzeuge zu entschiedener Geringachtung der Menschen überhaupt[273]. Aber nicht anmaßende Selbstüberhebung, sondern ein tief im Wesen Schopenhauers angelegter ethischer Grundzug ist es, der hierbei bestimmend ins Gewicht

fällt. Meint er doch mit dem französischen Moralisten, daß wer mit vierzig Jahren kein Misanthrop sei, die Menschen nie geliebt habe[274]. Dieser ethische Grundzug diktiert ihm die Maßstäbe, an denen er das Gegebene mißt, wobei er die moralisch wie intellektuell ihn gleich beleidigende Normwidrigkeit des „bipedischen Geschlechtes[275]" durchgängig bestätigt findet[276]. Die aristokratische Wesensrichtung Schopenhauers steht damit in engem Zusammenhang[277]. Das Walten jenes ethischen Zuges in der Persönlichkeit des Philosophen tritt bei vertieftem Studium seines Lebensganges und Charakters mit wachsender Deutlichkeit hervor. Von den Versen und Briefen der Jugendzeit und dem Bruch mit der Mutter bis zur Abfassung seines Testamentes bezeugt sein ganzes Leben diesen Grundzug aufs eindringlichste, selbst ohne daß man die Schriften zu Rate zieht. Vielleicht ist die ethische Ader bei Schopenhauer selbst stärker entwickelt als bei Kant[278], was nicht ausschließt, daß das moralische Handeln oft im umgekehrten Verhältnis zum moralischen Empfinden steht. Was das erstere betrifft, so ist an Beispielen rücksichtsloser Durchsetzung egoistischen Wollens in Schopenhauers Leben kein Mangel, wobei freilich die Fürsorge für seine Person oft mit der Förderung seines Lebenswerkes verknüpft ist. Daneben aber ist hervorzuheben, daß es bei ihm an Zügen von stiller Wohltätigkeit und teilnehmender Menschenliebe keineswegs fehlt[279].

Mit der ethischen Ader in Schopenhauers Charakter hängt endlich ein letzter Grundzug zusammen, der den Übergang zur intellektuellen Seite seines Wesens bildet. Schopenhauers Charakterbild wird beherrscht von einer unverbrüchlichen, ja leidenschaftlichen Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit, in deren Anerkennung und nachdrücklicher Betonung alle Zeugnisse übereinstimmen[280]. Das Motto der „Parerga": *„vitam impendere vero"*, war bei ihm kein Aushängeschild, sondern bezeichnet das Zentrum seines Wesens, das ihn von Grund aus bestimmende Verhalten, das sich in Schopenhauers Leben und in seinen Schriften durchweg so eindrucksvoll bezeugt. Wahrheitsliebe in höchstem Sinne und stärkster Ausprägung bildet in dieser Persönlichkeit den dominierenden Charakterzug. Sie ist, tiefer angesehn, nichts anderes als die Auswirkung des ethischen Grundzuges auf intellektuellem Gebiet, einem Gebiet, auf dem er zu ungehemmter und, wie gesagt werden darf, restloser Erfüllung gelangt.

Daß Schopenhauer sich dieses Zusammenhanges bewußt war, ergibt sich aus seinen eigenen Worten. In einem seiner schönsten Briefe an Goethe dankt er dem Dichter, der nach Empfang des Manuskriptes „Über das Sehn und die Farben" mit der ihm eigenen Divination „den rechten Punkt getroffen" habe, indem er die „Treue und Redlichkeit" rühme, mit der sein Schüler gearbeitet habe, und fährt fort: „Alles, was ich in Zukunft zu leisten zuversichtlich hoffe, wird einzig und allein dieser Treue und Redlichkeit zu danken sein. Denn diese Eigenschaften, die ursprünglich nur das Praktische betreffen, sind bei mir in das Theoretische und Intellektuale übergegangen . . . Einzig aus dem Mangel an jener Redlichkeit scheinen mir fast alle Irrtümer und unsäglichen Verkehrtheiten entsprungen zu sein, davon die Theorien und Philosophien so voll sind. Man fand die Wahrheit nicht bloß darum, daß man sie nicht suchte, sondern statt ihrer immer nur irgendeine vorgefaßte Meinung wiederzufinden beabsichtigte, oder wenigstens irgendeine Lieblingsidee durchaus nicht verletzen wollte, zu diesem Zweck aber Winkelzüge gegen andere und sich selbst anwenden mußte . . . Dieser philosophische Mut aber, der eins ist mit der Treue und Redlichkeit des Forschens, die Sie mir zuerkennen, . . . läßt sich nicht durch Vorsätze erzwingen, sondern ist angeborene Richtung des Geistes[281]." Der hinterlassene Entwurf einer Vorrede zum Hauptwerk (1817) schließt in ergreifender Treuherzigkeit mit der „feierlichen und ernsten Versicherung", daß der Verfasser des Werkes sich „im ganzen Buch keiner einzigen Windbeutelei bewußt" sei[282]. Kurz vor seinem Tode aber konnte Schopenhauer im Rückblick auf sein Leben und Schaffen äußern: es gehe, wie es wolle, er habe zum wenigsten ein reines intellektuelles Gewissen[283]. Nehmen wir dazu die schonungslose Offenheit, mit der diese potenzierte Aufrichtigkeit in einer Welt sich zu äußern pflegte, in welcher der Vulgär-Intellekt mit reichlicher Vorliebe für Schein, Irrtum und Plattheit die Herrschaft innehat, so läßt sich begreifen, daß solche Geistesart den Denker isolieren mußte, indem sein Verkehr mit den Menschen meist nach kurzem Verlauf ein jähes Ende nahm[284]. Die Gefühlsseite tritt in der Natur Schopenhauers hinter dem Willensleben an Stärke und Bedeutung zurück. Regungen intensiven Mitgefühls mit fremder Not und tiefer Ergriffenheit beim Anblick fremden Leidens machen sich

geltend, werden jedoch, echt philosophisch, alsbald vom einzelnen Fall aus auf das Los der Menschheit überhaupt bezogen, welches nur durch den einzelnen Fall repräsentiert wird. Menschlich tiefere Neigungen und wärmere Anhänglichkeit persönlicher Art fehlen fast ganz. Das Gefühlsleben solcherart geht bei ihm auf im Bewußtsein inniger Verbundenheit mit den großen Denkern der Vorzeit[285], in der inneren Beteiligung an den Erzeugnissen seines Geistes, denen er, auch bei höchst abstrakten Darlegungen, eine ganz persönliche Wärme mitteilt, und endlich in dem tiefen Herzensanteil an seinem Werk als Ganzem, in welchem er gewissermaßen die Ausstrahlung seines höheren Selbst verkörpert sieht. „Wer nie liebte, kann ja nicht vertrauen!" lautet eine Tagebuchaufzeichnung der gekränkten Schwester des Philosophen aus der Zeit schmerzlicher Konflikte[286]. Aber so verletzend der Argwohn Schopenhauers gewesen sein mag: auch in ihm glühte eine Liebe; nur fand sie nicht im Umkreise sterblicher Wesen ihren Gegenstand. Eine andere Gefühlsmacht war es, die in ihm waltete: der philosophische Eros, der, dem Überindividuellen und Allgemeinen mit höchster Inbrunst zugewandt, eine Hingabe an individuelle Gestalten nur in bedingtem Maße vertrug. Ist es doch nicht selten das Schicksal hervorragender Geister, im letzten Grunde nur Bleibend-Bedeutsames und in diesem Sinne „Ewiges" lieben zu können oder was als Repräsentant des „Ewigen" erscheint.

Deutlich ist in der Struktur der Willens- und Gefühlsseite des Philosophen das väterliche Erbteil wiederzuerkennen. Ungestüme Heftigkeit und Unbeugsamkeit des Wollens, stolzer Unabhängigkeitsdrang und feste Gesinnungstreue als Ausfluß einer entschieden ethischen Wesensrichtung, furchtlose Offenheit, verbunden mit finstrem Ernst und melancholischer Veranlagung —: in diesen Eigenschaften folgt der große Sohn dem verehrten Vater. Solchen Anlagen gesellt sich als mütterliches Erbteil die intellektuelle Begabung, die in einem scharfen und klaren Verstand, einer beweglichen Phantasie und in der daraus resultierenden künstlerischen und schriftstellerischen Ader zum Ausdruck kommt, welche jenen Willensanlagen gleichsam das geistige Instrument zu hervorragenden Leistungen liefert. Oft und

mit Recht ist hervorgehoben worden, daß Schopenhauers berühmte Vererbungslehre, was man auch gegen sie einwenden mag, sich an seiner eigenen Person verblüffend bestätigt[287].

Die intellektuelle Seite der Persönlichkeit Schopenhauers ist es nun, in deren Auswirkung der ideale Schwerpunkt seines Wesens liegt. So stark die emotionalen Mächte auch geartet sein mögen, so entschieden ihr Träger den Charakter eines vollkräftigen Willensmenschen zeigt: die Früchte geistigen Schaffens sind dasjenige, was ihm „allein wichtig", das, mit dem sein letztes Wohl und Wehe unlösbar verknüpft ist und worauf sein tiefstes Streben zielt[288]. Das praktische Leben mit seinen Aufgaben und Forderungen tritt dagegen an Bedeutung völlig zurück. „Mein beßres und eigentliches Leben ist mein philosophisches Studium, dem ist alles übrige tief untergeordnet, ja, es ist nur eine leichte Zugabe dazu" — schreibt der junge Schopenhauer an Böttiger[289]. Goethes Lebenskünstlertum mit seiner Unterordnung des „literarischen Treibens" unter das „wirkliche Leben" klar erfassend, schreibt er dem Dichter: „Bei mir aber ist es umgekehrt: was ich denke, was ich schreibe, das hat für mich Wert und ist mir wichtig: was ich persönlich erfahre und was sich mit mir zuträgt, ist mir Nebensache, ja ist mein Spott"[290]. „Nebensache" ist ihm auch seine individuelle „Person und ihr Schicksal", Hauptsache, ja im letzten Grunde allein von Bedeutung: dasjenige, dem diese Person und ihr Schicksal geweiht ist, sein intellektuelles Schaffen und die reife Frucht dieses Schaffens: sein philosophisches Lebenswerk[291]. In unvergleichlicher Weise hat Schopenhauer den Gegensatz zwischen seinem sterblichen Individuum und seinem intellektuellen Selbst mit eigenen Worten beleuchtet: „Wenn ich zu Zeiten mich unglücklich gefühlt, so ist dies mehr nur vermöge einer *méprise*, eines Irrtums in der Person, geschehen, ich habe mich dann für einen andern gehalten, als ich bin, und nun dessen Jammer beklagt: z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat, oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Miseren laborieren: das alles bin ich nicht ge-

wesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen, den ich eine Weile getragen und dann gegen einen andern abgelegt habe. Wer aber bin ich denn? Der, welcher die ‚Welt als Wille und Vorstellung' geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird. Der bin ich, und was könnte den anfechten in den Jahren, die er noch zu atmen hat[292]?"

Wie nicht selten bei genialen Naturen, fordern auch bei Schopenhauer die einander widerstrebenden seelischen Mächte gebieterisch einen Ausgleich, ohne ihn innerhalb der lebendigen Persönlichkeit zu finden. Unzugänglich bleibt das dämonische Willensleben in seiner spontanen Erregbarkeit und unbezähmbaren Gewalt einer dem Intellekt konformen Gestaltung; ebenso unzugänglich der starke und klare Intellekt einem Kompromiß, d. h. einer Gefährdung seiner Selbständigkeit durch den Einfluß der emotionalen Mächte[293]. So kann der erlösende Ausgleich nur in einer anderen als der individuellen Sphäre zum Ereignis werden. Und er wird es in der Tat. Die beglückende Versöhnung der seelischen Faktoren, die das persönliche Leben dem Denker versagt: sie wird in der überpersönlichen Sphäre, im schaffenden Erkennen gesucht und gefunden. Wieder kann eine intime Auslassung Schopenhauers als Zeugnis dienen: „Mein Leben in dieser Welt" — lautet eine Aufzeichnung aus der Zeit der Entstehung des Hauptwerkes (1816) — „ist ein bittersüßer Trank. Es ist nämlich, wie mein Dasein überhaupt, ein stetes Erwerben von Erkenntnis, Gewinnen von Einsicht, das hier diese wirkliche Welt und mein Verhältnis zu ihr betrifft. Der Gehalt dieser Erkenntnis ist traurig und niederschlagend: aber die Form der Erkenntnis überhaupt, das Gewinnen an Einsicht, das Eindringen in die Wahrheit ist durchaus erfreulich und mischt fortwährend seine Süße in jene Bitterkeit, seltsamerweise." „Was ist der größte Genuß, der dem Menschen möglich? — ‚Die intuitive Erkenntnis der Wahrheit.' — Die Richtigkeit der Antwort leidet nicht den mindesten Zweifel[294]."

Damit erhebt sich die vielerörterte Frage nach dem Verhältnis von Leben und Lehre, von Persönlichkeit und Philosophie bei Schopenhauer. Herausgefordert wird diese Frage durch die Wahrnehmung eines auf-

fallenden Gegensatzes, der zwischen den Grundzügen der menschlichen Individualität und dem Lebensgang des Philosophen auf der einen Seite und führenden Gedanken seiner Lehre auf der anderen zutage tritt. Befinden sich Leben und Lehre, Persönlichkeit und Werk in innerer Übereinstimmung oder in innerem Widerstreit? Und was folgt aus der richtigen Antwort darauf für die Würdigung dieser Philosophie?

Zahlreich sind die Gebiete, auf welchen man die Fragestellung nach Übereinstimmung und Widerstreit zwischen Leben und Lehre in dem hier gemeinten Sinne ohne weiteres als gegenstandslos erkennt. Bei der wissenschaftlichen Leistung eines Mathematikers, Chemikers oder Astronomen ist sie offenbar ohne Sinn. Anders scheinen die Verhältnisse zu liegen, wenn es sich um das Werk eines Philosophen handelt, zumal wenn dieser als Ethiker das menschliche Wollen und Handeln auf seinen Wert und Unwert hin erforscht und das Ergebnis seiner Untersuchung in fest umrissener Lehre fixiert hat. Hier scheint die Frage nach dem Verhältnis zwischen Leben und Lebenswerk berechtigt, wenn nicht geboten; denn hier bewegen sich Denker und Gedachtes sozusagen auf gleicher Ebene. Hier besteht die Möglichkeit einer Verkörperung gedanklicher Ergebnisse im Leben der philosophischen Persönlichkeit. Hier kann andrerseits der Mangel solcher Verkörperung zu der Annahme verführen, es sei der innere Zusammenhang zwischen Leben und Lehre unterbrochen.

Letzteres scheint auf den ersten Blick bei Schopenhauer der Fall zu sein. Der zähen, unbeirrbaren, oft verletzenden Willensbehauptung im Leben des Philosophen steht bei ihm eine Lehre gegenüber, welche das Phänomen der Willensentäußerung zur Grundlage alles sittlichen Verhaltens macht und die Formel *„Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva"* als obersten Grundsatz der Ethik enthält[295]. Dem maßvollen, aber bewußten Streben nach entschiedenem Lebensgenuß steht eine Lehre gegenüber, welche den Einblick in das allumfassende, unausschöpfliche Weltleid zur Quelle der Abkehr von den irdischen Genüssen werden läßt. — Der Gegensatz ist offenbar. Aber hier gilt es, vor gefährlichen Irrtümern und Vorurteilen auf der Hut zu sein. Das gekennzeichnete Kontrastverhältnis zwischen Gelehrtem und Gelebtem bietet zunächst nicht die geringste

sachliche Grundlage, um das Leben des Denkers gegen seine Lehre auszuspielen und die letztere durch Hinweis auf ersteres herabzusetzen. Ebensowenig wie die Nötigung besteht, daß der Kunstkenner und -kritiker selbst schaffender Künstler sei, ist an den philosophischen Ethiker von vornherein das Ansinnen zu stellen, daß er erkannte Wertverhältnisse selber in praktisches Handeln umsetze. Schopenhauer drückt dies in seiner Weise durch die scharfgeprägte Formel aus, der Philosoph brauche ebensowenig ein Heiliger zu sein, wie der Heilige ein Philosoph, entsprechend wie ein großer Bildhauer nicht ein Mensch von vollkommener Schönheit zu sein brauche und umgekehrt[296]. Wenn man aber in dem bezeichneten Kontrast zwischen Leben und Lehre einen „Widerspruch" erblickt hat, so liegt dieser Auffassung, wie schon von anderer Seite betont worden ist[297], eine prinzipielle Unklarheit in Gestalt doppelsinnigen Gebrauchs des Wortes „Lehre" zugrunde, indem dasselbe einmal im weiteren Wortsinne als „Theorie", sodann im engeren Sinne als „Vorschrift" verstanden wird. Ein Widerspruch zwischen Gelehrtem und Gelebtem wäre aber bei Schopenhauer nur dann konstatierbar, wenn er eine „Lehre" im zweiten (engeren) Sinne verträte, also Vorschriften sittlicher Art erteilte, welche er in seinem eigenen Verhalten nicht befolgt hat. Das aber ist durchaus nicht der Fall. Vielmehr lehnt die Ethik Schopenhauers es ausdrücklich ab, in Gestalt irgendwelcher Imperative eine präskriptive Gestalt anzunehmen. Gleich der Erkenntnistheorie und der Metaphysik Schopenhauers begnügt sich auch dieser Teil der Philosophie unsres Denkers damit, das Vorhandene in seinem Zusammenhange zu klären und zu deuten. Er behält deskriptiven Grundcharakter und mutet niemandem eine bestimmte Weise des Handelns oder der Gesinnung zu[298].

Erweist sich somit die Behauptung eines „Widerspruchs" zwischen Leben und Lehre bei Schopenhauer, tiefer gesehen, als sinnlos, so bleibt doch das Bedürfnis nach Erklärung der oben berührten Divergenz beider Glieder unvermindert bestehn. Ist das Verhältnis logisch nicht zu beanstanden, so fragt es sich doch, wie es faktisch zu beurteilen ist. Spiegeln sich die Ergebnisse der Lehre des Denkers im Leben und in der Persönlichkeit desselben so wenig wider, daß sie geradezu als ihnen widersprechend haben empfunden werden können, so erhebt sich die Frage, ob überhaupt

ein innerer Zusammenhang tieferer Art zwischen beiden Teilen besteht. In der Tat sind dieser Frage gegenüber höchst verschiedenartige Antworten laut geworden. Sehen die einen in Schopenhauers Philosophie einen entschiedenen Ausfluß seiner inneren Persönlichkeit, ja ein „allerpersönlichstes Manifest“[299], so haben andere sie als unpersönliches Vorstellungsgebilde, als ersonnene Gedankenschöpfung betrachtet, an deren Entstehung keine tieferen Gemütskräfte der menschlichen Persönlichkeit beteiligt sind. Kennzeichnend für die zweite Auffassung ist die Auslegung Kuno Fischers, nach welcher der philosophische Pessimismus Schopenhauers lediglich „Bild“, nicht „Schicksal“ für seinen Schöpfer gewesen sein soll. Behauptet doch diese Auslegung, daß der Philosoph niemals von dem Gefühl für die von ihm verkündete leidvolle Beschaffenheit der Welt im Innersten ergriffen und durchdrungen, auch niemals selbst eine „Beute leidensvoller Schicksale“ geworden sei, sondern als ein großer philosophischer Schauspieler die tragischen und komischen Wirkungen in seiner Gewalt gehabt habe[300]. Geistreich erklärt Kuno Fischer, Schopenhauer habe die Tragödie des Weltelends gleichsam als Theaterstück von bequemem Fauteuil aus mit dem Opernglase betrachtet, mit gespannter Aufmerksamkeit, tiefem Ernst und durchdringendem Blick dem Verlauf der Tragödie folgend, um dann „tieferschüttert und seelenvergnügt“ nach Hause zu gehn und das Geschaute darzustellen[301]. Selten hat eine Deutung so fehlgegriffen wie diese. Es bedarf nur einer unvoreingenommenen Versenkung in Schopenhauers Leben und Schriften, um sich von dieser Verfehltheit zu überzeugen, zugleich aber den Weg zu richtigerem Verständnis des Verhältnisses von Leben und Lehre zu finden. Schon die eminente Hingebung, mit der das Leben des Denkers sich dem Werke unterordnet, deutet darauf, daß die Beziehungen zwischen beiden sehr innige sind. „In meinem Werke stecke ich selbst ganz“ hat Schopenhauer gelegentlich erklärt[302]. Diese Worte sind nicht allein ernst zu nehmen, sondern eine unbefangene Nachprüfung bestätigt ihre Richtigkeit durchaus. Schopenhauers philosophische Grundanschauungen sind in der Tat „erlebt“, wie wenige es sind, und als echter Ausfluß seiner Persönlichkeit zu betrachten. Insbesondere ist die pessimistische Lehre keineswegs „Bild“, sondern mit stärkstem inneren Erleben gesättigt. Vom Reisetagebuch des

Knaben, dem die Sträflinge im Bagno von Toulon und die Ruinen von Nîmes ein Sinnbild menschlichen Geschickes werden[303], den Jugendversen mit ihrer ergreifenden Bekundung innerer Nöte[304], den Briefen der Mutter mit ihren vergeblichen Versuchen, den düster gestimmten Betrachtungen des Sohnes zu steuern[305], dem Vitae curriculum[306] bis zu den Berichten Frauenstädts und Gwinners aus Schopenhauers Frankfurter Zeit[307] liegt eine Fülle von Zeugnissen vor, welche übereinstimmend zeigen, daß die pessimistischen Grundanschauungen des Philosophen aus tiefem persönlichen Erleben geboren sind. Dieses Erleben resultiert aus der engen Verbindung einer machtvoll-düsteren Temperamentsanlage mit rücksichtsloser Aufrichtigkeit gegenüber allem, die finsteren Zusammenhänge des Wirklichen verhüllenden und daher die klare Einsicht in diese trübenden Schein. „In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens sein könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden: darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand." So lautet ein Zeugnis der aufschlußreichsten Art[308]. „Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen wand sich's empor aus meinem innern Herzen —", konnte Schopenhauer kurz nach Vollendung seines Hauptwerks (1819) schreiben[309]. Wiederholt betont er, und sicherlich auf Grundlage eigenster Erfahrungen, daß echte philosophische Gedanken nicht ohne innere Ergriffenheit, ja innere Erschütterung ihres Urhebers zustande kommen, und daß sie auch in ihrer sprachlichen Einkleidung mit dem Kennzeichen eines so gearteten Ursprunges behaftet bleiben. *„Les grandes pensées viennent du coeur"* bekennt er mit Vauvenargues[310]. Das gilt nun in hohem Grade von Schopenhauers eigenen Schriften. Diese tragen bis in die philosophisch tiefsten und kühnsten Darlegungen durchaus den Charakter des Innerlich-Durchkosteten und Selbsterlebten und wirken gerade deshalb auf den empfänglichen Leser so stark. Nicht zu Unrecht sagt Ruyssen, kein Denker seit

Pascal habe seinem Werk ein persönlicheres Gepräge verliehen als Schopenhauer[311]. Auch in den Darstellungen sublimster Willensentäußerung als Krone der Moralität, wie wir sie aus der Feder dieses entschiedenen Willensmenschen besitzen, schwingt von ihm Allerpersönlichstes mit. So tritt zu den biographischen Dokumenten das Zeugnis der Philosophie Schopenhauers selbst, keinen Zweifel gestattend, daß diese Philosophie mit Leben und Charakter ihres Schöpfers psychologisch in engem Zusammenhang und demgemäß mit ihnen in innerer Übereinstimmung steht. Die Frage nach der Einheit zwischen Leben und Lehre, zwischen Persönlichkeit und Werk kann unter diesem Gesichtspunkt nur in positivem Sinne beantwortet werden. Schopenhauer „steckt" tatsächlich „selbst ganz" in seinem Werk[312].

Und doch bleibt diese Lösung unvollständig, solange nicht dem angedeuteten Kontrastverhältnis zwischen Gelehrtem und Gelebtem ein tieferes Verständnis abgewonnen ist. — Nun darf nach den vorliegenden Zeugnissen aus dem ersten Lebensabschnitt Schopenhauers mit Bestimmtheit angenommen werden, daß es die eigene, aus persönlicher Erfahrung erwachsene Idealbildung gewesen ist, welche auch für die philosophische Erforschung der Grundgesetze des moralischen Lebens ihm die leitenden Gesichtspunkte geliefert hat. Diese Idealbildung aber entwickelt sich bereits in der Seele des Jünglings im Gegensatz zu seiner faktischen Natur und behauptet ihre Richtung bis zum Ende. Die qualvolle Zwiespältigkeit seines Innern läßt den erlösenden Ausgleich nicht in formgebender Bändigung natürlicher Regungen erblicken. Die Kluft zwischen Gewolltem und Gebilligtem, zwischen Erlebtem und Ersehntem, zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden scheint durch keine Disziplinierung emotionaler Mächte überbrückbar. So ergibt sich ihm das Ziel der Befreiung von dem Urquell alles Begehrens, dem „Willen zum Leben" selbst als letztes Ideal[313]. Der Zwiespalt im Innern dieser tief ethisch gerichteten Persönlichkeit ist es, der schöpferisch wird, und ihre „Mängel" sind — um mit Nietzsche zu reden — die Augen, mit denen sie das Ideal sieht[314]. Der Stärke und Fühlbarkeit dieser Mängel aber entspricht die Steigerung des erblickten Ideals. Nicht dem idealen Abbilde, sondern dem idealen Gegenbilde der faktischen Persönlichkeit Schopenhauers entstammen nun auch die Gesichtspunkte, welche die gesamte

Einstellung des Philosophen bei der Erforschung der moralischen Tatsachen und Probleme grundlegend bestimmen. So kann der Anschein eines inneren Widerstreits zwischen Leben und Lehre entstehen. Glaubt aber die flüchtige Betrachtung angesichts des bezeichneten Kontrastes die innere Verbindung zwischen dem Kern der Persönlichkeit und dem Werke Schopenhauers aufgehoben zu finden, so enthüllt sich dieser Kontrast tieferem Einblick geradezu als Zeugnis für ihren innigen Zusammenhang. Nicht aus der Enge, sondern aus der Weite will die vorliegende Frage betrachtet sein. Wenn es einen Typus ethischer Denker gibt, welchem die Richtlinien für die Erforschung moralischer Probleme aus idealer Steigerung tatsächlicher Grundzüge des eigenen Wesens erwachsen (wie dies z. B. bei Spinoza, bei Kant, bei Fichte der Fall ist), so steht diesem ein anderer, historisch und sachlich nicht minder bedeutsamer Typus gegenüber, dem aus dem Gegensatz zur Grundbeschaffenheit der eigenen Natur die entsprechenden Richtlinien entspringen. Dieser zweite Typus ist es, welcher durch Schopenhauer in klassischer Weise repräsentiert wird. Besteht im ersten Fall zwischen Leben und Lehre natürlicherweise eine gewisse Konformität, so wird im zweiten eine Diskrepanz unvermeidlich sein. Der innere Zusammenhang zwischen Leben und Lehre aber wird durch diesen Unterschied nicht berührt, denn auch hier ist die Lehre ein Ausfluß von Leben und Persönlichkeit[315]. Als Schopenhauer einst das Bildnis Rancés, des Abts von La Trappe, zu Gesicht bekam, äußerte er, mit schmerzlicher Gebärde sich abwendend: „Das ist Sache der Gnade!" Und sein Biograph bemerkt, nie werde er diesen Eindruck vergessen[316].

Endlich bestätigt selbst das metaphysische Weltbild, welches die Lehre Schopenhauers entrollt, den inneren Zusammenhang zwischen dem Schöpfer und seinem Werk. Und zwar erscheint hier das Verhältnis beider in positiverem Licht. Unverkennbar trägt das Bild des metaphysischen Urwillens in gewissen Haupteigenschaften, welche ihm zugeschrieben werden, herrschende Züge aus dem Charakter des Philosophen. Das blinde Ungestüm unersättlichen Strebens, mit dem dieser Wille waltend gedacht wird, entlehnt seine Farbe dem Eigenerleben der gewaltigen Persönlichkeit. Die zähe Beharrlichkeit, welche Schopenhauers Charakter kennzeichnet, sein unbeirrbares Festhalten an einmal gefaßten

Überzeugungen und Entschlüssen spiegeln sich in der von ihm vertretenen Entwicklungslosigkeit des Wesens der Welt. Der untilgbare Zwiespalt in seinem Innern endlich kehrt als ewige Selbstentzweiung des Urwillens wieder und ebenso die Diskrepanz zwischen Wille und Intellekt, — um nur die Hauptpunkte zu berühren[317].

So zeigt sich auch von dieser Seite her, daß Schopenhauers Lehre nicht rein begrifflich ersonnen oder artistisch erschaut, sondern als tiefer Gedankenzusammenhang im Innern einer großen Persönlichkeit durchlitten ist, von einer Persönlichkeit, welcher die Gestaltung dieses Gedankenzusammenhanges zu befreiendem Erlebnis wird. „Das Leiden ist Bedingung zur Wirksamkeit des Genius . . . Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit und unzufrieden sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens", lautet eine Aufzeichnung Schopenhauers aus der Kulminationsepoche seines philosophischen Schaffens[318]. Damit ist genau der Punkt bezeichnet, der nach dem Ergebnis der durchgeführten Erwägungen die Persönlichkeit Schopenhauers und ihr Verhältnis zu seiner Lehre tiefer begreifen lehrt: Die „Welt des Gedankens" ist es, die als erlösender Kontrast aus den Tiefen der menschlichen Persönlichkeit geboren wird, welche in ihr jenes Ziel und jenen Einklang verwirklicht findet, der ihr im tatsächlichen Leben versagt bleibt. Aus eigenster Erfahrung redet Schopenhauer in dem berühmten Kapitel „Vom Genie" (das eine Fundgrube tiefer Einblicke in den Charakter seines Verfassers bildet), wenn er nach Kennzeichnung der Sensibilität des Fühlens und der Heftigkeit des Wollens als typischer Abnormitäten des genialen Geistes fortfährt: „Aus allem diesen entspringt sehr leicht jene Überspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im ‚Tasso' vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Übersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Qual der Mutterschoß unsterblicher Werke ist[319]."

III. PHILOSOPHISCHE DENKART UND STIL SCHOPENHAUERS

Gipfelt das Leben Schopenhauers im philosophischen Schaffen und darf das Werk als eine Frucht dieses Schaffens betrachtet werden, dessen Entstehungsbedingungen tief in die Wurzeln der Persönlichkeit seines Schöpfers hinabreichen, so wird deutlich, daß der philosophische Charakter und Stil des Denkers den gleichen Voraussetzungen entstammt. Der Ausspruch Buffons *„le style est l'homme même"*, den Schopenhauer an signifikanter Stelle erwähnt[320], findet an ihm selbst eine glänzende Bestätigung.

Seinem philosophischen Grundcharakter nach ist Schopenhauer als Synthetiker zu bezeichnen. Nicht auf Analyse des Gegebenen (wie bei Hume), nicht auf Kritik des Angemaßten und Sicherstellung des Erreichbaren (wie bei Kant) ist hier die Grundrichtung des philosophischen Denkens eingestellt. Schopenhauer zergliedert nicht, er verbindet[321]. Die Vereinigung des Verschiedenartigen unter besonderen Gesichtspunkten ist es, die ihn seine tiefsten und überraschendsten Ergebnisse gewinnen läßt. Aber die Synthesen, welche Schopenhauer vollzieht, werden nicht auf dem Wege begrifflicher Ableitung und Reflexion gewonnen (wie bei Spencer). Sie stellen sich ihm in genialer Versenkung in die Fülle anschaulich gegebener Erscheinungen dar. Von der sinnlichen Anschauung in weitester Bedeutung, nicht vom diskursiven Begriff ausgehend, steigt er zu gedanklichen Verknüpfungen auf. Die Anschauung in diesem Sinne ist es, welche die Basis seines Denkens liefert und zugleich seine Phantasie zu schöpferischer Produktion befruchtet[322]. So ist Schopenhauer als intuitiver (nicht als diskursiver) Synthetiker zu charakterisieren. Der künstlerische Zug in seinem Wesen unter Führung einer lebendigen Phantasie spielt bei seiner philosophischen Denkart eine entscheidende Rolle. Könnte das Zeugnis der Lehre des Philosophen diesen Punkt noch unaufgeklärt lassen, so zerstreuen seine persönlichen Aufzeichnungen darüber jeden Zweifel. Eindrucksvoll zeigen sie jene eigentümliche Unfreiwilligkeit, jene innere Notwendigkeit der Entstehung seiner gedanklichen Konzeptionen, wie sie für künstlerisches Schaffen charakteristisch sind.

Schon der ergreifende Bericht über die Entstehung der Anfänge des Hauptwerks ist kennzeichnend für den künstlerischen Einschlag im philosophischen Denken seines Verfassers: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, konkresziert allmählich und langsam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Teil nach dem andern gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist alles aus einem Grund entsprungen . . . Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne, diese Nahrung gibt dem Werk einen Leib; doch weiß ich nicht wie, noch warum bei mir und nicht bei andern, die dieselbe Nahrung haben[323]." „Meine Werke" — sagt Schopenhauer — „bestehen aus lauter Aufsätzen, wo ein Gedanke mich erfüllte und ich ihn seiner selbst wegen durch Aufschreiben fixieren wollte: — daraus sind sie zusammengesetzt, mit wenig Kalk und Mörtel: darum sind sie nicht schaal und langweilig wie die der Leute, die sich hinsetzen und nun, nach einem gefaßten Plan, Seite nach Seite, ein Buch schreiben[324]." „Was mir die Echtheit und daher die Unvergänglichkeit meiner Philosopheme verbürgt, ist, daß ich sie gar nicht gemacht habe; sondern sie haben sich selbst gemacht. Sie sind in mir entstanden ganz ohne mein Zutun, in Momenten, wo alles Wollen in mir gleichsam tief eingeschlafen war und der Intellekt nun völlig herrenlos und dadurch müßig tätig war, die Anschauung der wirklichen Welt auffaßte und sie mit dem Denken parallelisierte, beide gleichsam spielend an einander haltend, ohne daß mein Wille irgendwie der Sache auch nur vorstand, sondern alles sich völlig ohne mein Zutun, ganz von selbst machte . . . Daher war mein Individuum hier nicht im Spiel, sondern es war die Anschauung selbst, rein und für sich . . . die sich in den Begriff rein und für sich absetzte[325]." Ähnlich ein Selbstbekenntnis Schopenhauers aus der Frühzeit seiner philosophischen Entwicklung: „Mein Denken in Worten, also Begriffen, also die Tätigkeit der Vernunft, ist für meine Philosophie nichts anderes als was das Technische für den Maler ist, das eigentliche Malen,

die *conditio sine qua non*. Aber die Zeit der wahrhaft philosophischen, wahrhaft künstlerischen Tätigkeit sind die Augenblicke, wo ich mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinsehe; diese Augenblicke sind nichts Beabsichtigtes, nichts Willkürliches, sie sind das mir Gegebene, mir Eigene, was mich zum Philosophen macht, in ihnen fasse ich das Wesen der Welt auf, ohne dann zugleich zu wissen, daß ich es auffasse; ihr Resultat wird oft erst lange nachher aus der Erinnerung schwach in Begriffen wiederholt und so dauernd befestigt[326]."

Aber die künstlerische Phantasie waltet trotz ihres lebendigen Anteils am philosophischen Schaffen bei Schopenhauer keineswegs schrankenlos. Sie ist eher die Vermittlerin als die Quelle philosophischer Einsichten zu nennen. Denn diese kommen erst durch Beteiligung eines zweiten Faktors zustande. Das ist die läuternde Klarstellung begrifflicher Kritik, der die genialen Intuitionen mit unbarmherziger Strenge unterworfen werden. Hier liegt für Schopenhauer der eigentliche Quellpunkt seiner großen gedanklichen Konzeptionen. „Mein Kniff" — so sagt er — „ist, das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten abstrakten Reflexion zu übergießen und es dadurch erstarrt aufzubewahren. Also ein hoher Grad von Besonnenheit[327]." Schon die Erstlingsmanuskripte Schopenhauers bezeugen die für seine Denkart so charakteristische Verbindung intellektueller Faktoren. Geniale Intuition und Streben nach kritischer Klarstellung des Erschauten halten miteinander Schritt und scheinen einander wechselseitig zu durchdringen. Schon auf jenen Blättern gesellt sich der künstlerischen Anschauung, welche das philosophische Schaffen des Denkers speist, jenes strenge begriffliche Ringen, welches die genialen Eingebungen einer unerbittlichen Rechenschaft unterzieht[328].

Mit überaus schlagenden Vergleichen hat Schopenhauer diese seine Geistesart, in der er den „Brennpunkt aller Produktionen" erblickt[329], sich selbst zu verdeutlichen gesucht: In einem seiner schönsten Briefe an Goethe führt er darüber aus: „Jedes Werk hat seinen Ursprung in einem einzigen glücklichen Einfall, und dieser gibt die Wollust der Konzeption: die Geburt aber, die Ausführung, ist, wenigstens bei mir, nicht ohne Pein: denn alsdann stehe ich vor meinem

eignen Geist: wie ein unerbittlicher Richter vor einem Gefangenen, der auf der Folter liegt, und lasse ihn antworten, bis nichts mehr zu fragen übrig ist[330]." In anderer Beleuchtung erscheint das gleiche Grundverhältnis unter dem Bilde der Jagd, bei der der Jäger dem von fern erblickten Wild leidenschaftlich nachstellt, bis er es erlegt und sich zu eigen gemacht hat: „Wenn mir ein Gedanke nur undeutlich entsteht und als ein schwaches Bild vorschwebt, so ergreift mich unsägliche Begierde, ihn zu fassen; ich lasse alles stehn und liegen und verfolge ihn wie der Jäger das Wild, durch alle Krümmungen, stelle ihm von allen Seiten nach und verrenne ihm den Weg, bis ich ihn fasse, deutlich mache und als erlegt zu Papier bringe. Bisweilen entrinnt er mir doch: dann muß ich warten, bis ein andrer Zufall ihn einmal wieder aufjagt: grade die, welche ich erst nach mehreren vergeblichen Jagden fing, sind gewöhnlich die besten (1813)[331]."

Aber nicht allein die scharfe begriffliche Erfassung des künstlerisch Geschauten, sondern auch die Legitimierung der so gewonnenen Begriffe und ihre Läuterung zu letzter Klarheit wird Schopenhauer zum philosophischen Ziel. „Ich kann nicht rasten, kann mich nicht zufrieden geben, solange irgendein Teil eines von mir betrachteten Gegenstandes noch nicht reine, deutliche Kontur zeigt" — heißt es in dem erwähnten Brief an Goethe aus der Zeit fruchtbarsten Schaffens (1815)[332]. Und in den „Parerga" findet sich das Bekenntnis: „In meinem Kopfe gibt es eine stehende Oppositionspartei, die gegen alles, was ich, wenn auch mit reiflicher Überlegung, getan oder beschlossen habe, nachträglich polemisiert, ohne jedoch darum jedesmal recht zu haben. Sie ist wohl nur eine Form des berichtigenden Prüfungsgeistes, macht mir aber oft unverdiente Vorwürfe[333]."

Von der Basis dieser Zeugnisse aus läßt sich Schopenhauers philosophische Geistesart tiefer begreifen. Wenn die künstlerische Ader, vor allem die geniale Phantasie, den Denker zu kühnsten Ausblicken befähigt, so ist es das Streben nach eindeutig geklärten Begriffen, in dem die eminente Aufrichtigkeit seines Intellektes zur Geltung kommt. In der Forderung „reiner, deutlicher Konturen" aber begegnen sich beide: hier treffen künstlerischer Formsinn und wissenschaftliches Bedürfnis harmonisch zusammen. Unter solchem Gesichts-

punkt verliert die Kennzeichnung der Philosophie als Kunst, der wir bei Schopenhauer begegnen, viel von ihrem Befremdlichen, eine Kennzeichnung, welche der Philosoph ursprünglich vorbehaltlos vertreten, später nur mit Einschränkungen festgehalten hat[334].

Wesentlich für diese Geistesart ist es nun, daß sie in ihren Anfängen aphoristischen, in ihren Ergebnissen hingegen systematischen Charakter trägt. Sie geht nicht von einem allgemeinen Begriff oder Prinzip aus; sie verfährt nicht nach Anleitung einer bestimmten methodischen Richtschnur, der sie behutsam folgt: sondern, von unmittelbar gegebenen Tatbeständen ihren Ausgangspunkt nehmend, steigt sie selbstsicher, nur der Gesetzlichkeit schöpferischen Denkens gehorchend, vom Gegebenen zum Nicht-Gegebenen auf. So ergibt sich ihr, trotz der relativen Zufälligkeit der Ausgangspunkte, als Ergebnis ein Zusammenhang von Gedanken, dessen Einheit Schopenhauer selbst als eine organische charakterisiert[335]. „Alle Gedanken, welche ich aufgeschrieben," — so führt er aus — „sind auf äußeren Anlaß, meistens auf einen anschaulichen Eindruck, entstanden und, vom Objektiven ausgehend, niedergeschrieben, unbekümmert, wohin sie führen würden: aber sie gleichen Radien, die, von der Peripherie ausgehend, alle auf ein Zentrum laufen, welches die Grundgedanken meiner Lehre sind: zu diesen führen sie von den verschiedensten Seiten und Auffassungen aus[336]." Freilich kommt für die Entstehung dieser Gedankenreihen neben den anschaulichen Eindrücken der Welt ein reicher Strom historischer Einwirkungen in Betracht, von dem unser Überblick über den Lebensgang des Philosophen berichtet hat. Bekennt Schopenhauer doch selbst: „Ich gestehe übrigens, daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehn können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle: doch nur Memnons Säule klang[337]."

Zu positiver Ausprägung gelangt die geschilderte Geistesart nun durch die besondere Richtung, in welcher sie sich bewegt, und durch die Eigenart der Ziele, denen sie in erster Linie zugewandt ist. Welches ist diese Richtung und welche Ziele stehen für sie als die vornehmsten obenan? Schopenhauer gehört jener Gruppe von Denkern zu, denen

nicht die Aufdeckung letzter Beziehungen und Gesetzlichkeiten, in welchen das Wirkliche sich darstellt, als philosophische Hauptaufgabe vorschwebt (wie Aristoteles, Kant, Spencer): sondern die Erreichung größtmöglicher Klarheit über den Kernbestand dieses Wirklichen selbst. Nicht das Wie, nicht das Warum steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern das Was des Wirklichen ist dasjenige, dem der philosophische Blick Schopenhauers forschend auf den Grund sehen will. Der Kern des Menschen, der organischen Wesen überhaupt, der Kern der Natur und damit dem Universums überhaupt ist es, dem sein tiefstes Sinnen gilt, und die Frage nach der Möglichkeit dieses Unternehmens, nach der Berechtigung des Anspruchs, den Schleier von den Hintergründen der Welt der Erscheinungen zu lüften, sie ist es, die seinen philosophischen Scharfsinn vor allem fesselt[338]. Schopenhauer ist Metaphysiker κατ' ἐξοχήν, freilich ein solcher, dessen Gedankenreihen bei aller Kühnheit von starkem Verantwortungsbewußtsein getragen sind. Seine Lehre ist „Weltanschauung". Und ihre Anschauung von der Welt umfaßt, in Breite und Tiefe, die bedeutsamsten Gebiete von Natur und Kultur. Wie aber der ethische Grundzug in Schopenhauers Persönlichkeit eine herrschende Rolle spielt, so ist auch seine philosophische Betrachtungsweise in ihrer Wurzel moralisch orientiert[339].

Am stärksten und unmittelbarsten tritt die metaphysische Ader Schopenhauers in den Erstlingsmanuskripten zutage, welche die genialen Vorstudien zur Abfassung des Hauptwerks enthalten. Ein schroffer Dualismus der Erkenntnisprinzipien — der Gegensatz zwischen „empirischem" und „besserem Bewußtsein" — bildet hier den Ausgangspunkt für die kühnsten Ansprüche, mit denen sich Kunst, Sittlichkeit und Philosophie vermöge des ihnen eigenen Organs des „besseren Bewußtseins", der Erkenntnis des „Wesens an sich" der Dinge zuwenden, wogegen die Wissenschaften dem empirischen Bewußtsein unterworfen sind, das, auf die Sphäre der Erscheinungswelt beschränkt, sich in der Erfassung von Gesetzlichkeiten erschöpft, deren Gültigkeit eine phänomenal bedingte bleibt. Die Kantischen Resultate sind in diesem Stadium der Denkweise Schopenhauers „der eigentliche Gordonische Knoten der Welt, der nur durch den Übergang zum bessern Bewußtsein durchschnitten wird[340]."

In der Ausübung des metaphysischen Strebens kommt Schopenhauer die völlige Unbefangenheit allen Religionen gegenüber zustatten, die er seiner konfessionell nicht gebundenen Erziehung verdankt. Er ist nie in Versuchung, seine Gedanken nach verborgenen Vorurteilen zu lenken, welche dem Machtbereich theologischer Denkweise entstammen. Er besitzt damit eine Überlegenheit günstiger Vorbedingungen zur philosophischen Erforschung der Wahrheit, mit welcher er unter modernen Denkern zwar nicht allein steht, aber entschieden zu den Ausnahmen gehört. Dem entspricht die königliche Gradlinigkeit, rückhaltlose Offenheit und unbekümmerte Sicherheit seines Denkens[341].

Aber diesem nicht hoch genug einzuschätzenden Vorzug stehen schwere Nachteile gegenüber. Das sorglose Vertrauen zur Selbstgesetzlichkeit sachlich fundierter Gedankenentwicklung, von dem Schopenhauer erfüllt ist, läßt ihn auf Innehaltung einer strengen Methode verzichten. Bald gleitet er aus der psychologischen Betrachtungsweise in die metaphysische, bald aus der erkenntnistheoretischen in die physiologische, bald aus der psychologischen in die logische ab. Diese meist stillschweigend vollzogene Variation der Gesichtspunkte (welche dem unkritischen Leser zu entgehen pflegt) ist bisweilen von einer Willkürlichkeit, welche den Gedankengang folgenschwer verwirrt und das Ergebnis mit unheilbaren Gebrechen belastet. Solcher philosophisch bedenklichen Modulationsfähigkeit der Methoden steht eine unbeirrbare Beharrlichkeit in der logischen Durchführung der konzipierten Grundgedanken selbst gegenüber. Ist eine bestimmte Gedankenreihe einmal in ihren Grundlagen gesichert, so wird sie mit einer fast eigensinnigen Folgerichtigkeit zu Ende gedacht, unbekümmert um die Kollision mit anderen Gedankenreihen, welche auf gleiche Weise zustande gekommen sind, unbekümmert auch um die Entstehung von „Antinomien", deren Auflösung, wenn überhaupt, so nur mit größten Schwierigkeiten gelingen kann. Es ist die eigentümliche Verbindung von unbedingter Ehrlichkeit und starrsinniger Überzeugungstreue in Schopenhauers Charakter, welche sich hierin spiegelt.

Die Darstellungsart Schopenhauers ist in höchstem Grade allem dürren Schulzwange abgewandt. Der architektonisch-symmetrischen Gestalt, in der Kant, oft bis zur Pedanterie gehend, seine Werke abgefaßt, steht hier eine

Gliederungsweise philosophischer Betrachtungen gegenüber, welche im weiteren Sinne als essayistisch bezeichnet werden darf. Die Systematik der Gedanken fehlt keineswegs, aber sie erwächst von innen heraus und wird durch kein äußeres Schema geregelt oder beengt. Die Zwanglosigkeit der Darlegungen Schopenhauers trägt den Stempel einer urwüchsigen Natürlichkeit, die um so einnehmender wirkt, als der Geist strenger Wahrhaftigkeit, der aus jeder Zeile spricht, mit ungemeiner Sicherheit über die scharfen Waffen einer klaren Logik gebietet.

Der Sprachstil Schopenhauers steht in der philosophischen Literatur einzig da. Selbst radikale Kritiker der Lehre des Denkers pflegen angesichts seiner stilistischen Leistung ihre Opposition zu mäßigen und ihre Polemik einzustellen[342]. In der Kunst klarer und ausdrucksschöner Formulierung ist Schopenhauer Meister. „Nur wer echte eigene Gedanken hat, hat echten Stil," heißt es in einem Brief[343]. Und echte eigene Gedanken sind es in der Tat, deren sprachliche Fassung in Schopenhauers Werken zu echtem Stil geworden ist. Stets nur dann, sagt ihr Verfasser, habe er geschrieben, wenn er etwas zu sagen hatte[344]. Die Aufgabe vollverständlicher Mitteilung des Gedachten wird von ihm als „schweres Geschäft" gekennzeichnet[345], aber in der Hauptsache glänzend gelöst. Bezeichnend für das allgemeine Gepräge der Vortragsweise Schopenhauers ist zunächst jenes Dringen auf Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks, das seine Schriften von zahlreichen anderen so vorteilhaft unterscheidet[346]. Er will nicht „imponieren", sondern, soweit menschliches Vermögen es gestattet, von aufmerksamen Lesern um jeden Preis erfaßt und verstanden sein. Diese Absicht ist durchgängig maßgebend. Sie bestimmt die Wahl der sprachlichen Mittel, die Breite, die Dynamik des Vortrags. Der gelehrte Nimbus gilt ihm nichts, die Absicht, teilnehmende Geister zur Erkenntnis der Wahrheit anzuleiten, alles. Diesem Zweck dienen eine außerordentliche Schlichtheit und Präzision der Ausdrucksmittel, die, mit ungewöhnlicher Anschaulichkeit gepaart, von einer inneren Lebendigkeit und Wärme unterstützt wird, welche die Aufmerksamkeit des Lesers nicht ermüden, seine Teilnahme nicht erkalten läßt. „Man brauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge!" — diese Regel Schopenhauers hat vielleicht keiner wie er selber befolgt[347]. So ist dieser

Sprachstil von den herrschenden Gebrechen gelehrter Prosa frei. Keine vagen Abstrakta und schleppenden Perioden hemmen seinen Gang. Nie überladen, aber reich an zwanglos eingeflochtenen, oft geistreichen, immer schlagenden Bildern und Vergleichen schreitet der Vortrag fort. So bleibt jede Trockenheit dieser Schreibweise fern. Um so stärker drängt sich das Unmittelbare und Eigenerlebte des Gedachten auf und läßt auch im Reich des Überpersönlichen oft den Leser empfinden, daß der Gedanke in seinem Urheber aus persönlicher Nötigung entsprungen ist und nicht selten aus innerer Ergriffenheit quillt. Die Präzision seiner sprachlichen Ausdrucksmittel, die ihn auf alle Zutaten verzichten läßt, wofern sie nicht der Verdeutlichung des Gedankens dienen, jene Schreibweise, welche er selbst als keuschen Stil bezeichnet, ist es vor allem, welche Schopenhauer als Schriftsteller zum deutschen Klassiker macht[348]. Wort und Gedanke stehen fast immer in glücklichster Harmonie, und die Durchsichtigkeit und Plastizität des Ausdrucks ist, alles in allem genommen, von unerreichter Meisterschaft. Ist der Stil einst gefeierter Zeitgenossen Schopenhauers heute längst veraltet, so ist der seinige unverändert modern.

Nicht von ungefähr ist diese in der philosophischen Literatur so seltene Verbindung logischer Klarheit und künstlerischer Ausdruckskraft zur Blüte gediehen. Die ununterbrochene Beschäftigung mit den antiken Autoren hat nach eigenem Zeugnis des Philosophen auf seine Behandlungsweise der deutschen Sprache und damit auf die Entwicklung seines philosophischen Stiles einen maßgebenden Einfluß ausgeübt[349]. Viel verdankt er auch hier der befruchtenden Einwirkung durch die Häupter der englischen und französischen Aufklärung, an ihrer Spitze Voltaire[350]. Endlich hat das Vorbild Goethes in der Sprachgebung seines Verehrers reiche Spuren hinterlassen[351].

So zeigt der Stil Schopenhauers in seinem Gesamtcharakter ein Gepräge energischer Klarheit, vornehmer Überlegenheit und künstlerischen Ebenmaßes, welches seinen Schöpfer zum philosophischen Schriftsteller ersten Ranges macht. Das Tempo der Gedankenentwicklung bewegt sich zumeist in den Bahnen einer Lebendigkeit, in welcher die innere Beteiligung des Philosophen, durch das Medium des Gegenstandes temperiert, den sachlichen Ausführungen bedeutsam zugute

kommt. Auch hier aber fehlt die Schattenseite nicht. Oft genug wird die geschilderte Stilform gesprengt durch polemische Exkurse und Invektiven gegen philosophische Widersacher, ja gegen intellektuelle und moralische Mißstände überhaupt, Exkurse und Invektiven, in welchen die Energie gedanklicher Klarheit in blindes Wüten, die vornehme Überlegenheit in zügellose Ausfälle, das künstlerische Ebenmaß in störende Abirrungen umschlägt — Partien, durch welche Schopenhauer seine Werke, zumal in den späteren Auflagen, in bedauerlicher Weise entstellt hat. Nicht persönlicher Groll, sondern wissenschaftliche und sittliche Überzeugung ist es, die auch hier die innere Triebkraft bildet. Unter der Führung einer bis zur Leidenschaft in ihm entwickelten Aufrichtigkeit zerbricht das schonungslose Ungestüm seines freimütigen Charakters die Einheit des künstlerischen Gewandes. Der Stil ist auch hier „die Physiognomie des Geistes“[352]. Damit tritt der enge Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Philosophie Schopenhauers auch in der stilistischen Gesamtform der letzteren deutlich hervor.

Der Inhalt dessen, was die Betrachtung des Lebensganges, der Persönlichkeit und der Denkart Schopenhauers zutage gefördert hat, weist von selber über sich hinaus. Sahen wir doch das Leben des Denkers einem Ziele untergeordnet, seine Persönlichkeit einer Sache zugewandt, seine Denkart einem Gegenstande geweiht. Dieses Ziel, diese Sache, dieser Gegenstand ist nichts anderes als sein philosophisches Lebenswerk. Um dieses Werkes willen allein war es berechtigt und geboten, so eingehend bei den persönlichen Vorbedingungen seiner Entstehung zu verweilen. Leben und Werk erläutern sich gerade in diesem Fall wechselseitig in lehrreichster Art. Strahlt doch Leben und Persönlichkeit des Philosophen in sein Gedankenwerk urgewaltig hinein. Der Schwerpunkt für die philosophisch-historische Betrachtung aber liegt nicht in dem Lebensgang und in der Persönlichkeit des großen Denkers, sondern in der sachlichen Leistung, welche dieser Persönlichkeit entstammt und ihrem Leben seinen Inhalt gab.

Die Philosophie Schopenhauers ist, nachdem ihre individuellen Voraussetzungen entwickelt sind, nunmehr als selbständige Größe in Betracht zu ziehen. Mag das

Band zwischen Persönlichkeit und philosophischer Leistung so eng geknüpft sein wie es will, mögen die Wurzeln dieser Gedankenwelt in den Charakter und Lebensgang ihres Schöpfers psychologisch-genetisch so tief und vielseitig hinabreichen wie möglich — als Philosophie, die allgemeingültige Lösungen systematischer Probleme (nicht persönliche Bekenntnisse), überindividuell zutreffende Einsichten (nicht individuell begrenzte Ansichten) zu vermitteln sich anschickt, führt die Lehre Schopenhauers ihren Betrachter auf ein völlig andersartiges Gebiet. Hier sind psychologische Erklärungsgründe bedeutungslos. Hier gilt es, dem inneren Zusammenhang einer Gedankenschöpfung zu folgen, welche in sachlicher Eigengesetzlichkeit sich darbietet und damit ihren Sinn, ihre Bedeutung in sich selber trägt. Durften bisher historisch-psychologische Gesichtspunkte vorwalten, so treten nunmehr logisch-sachliche Gesichtspunkte und Zusammenhänge in den Vordergrund.

ZWEITER TEIL: SCHOPENHAUERS LEHRE

I. AUFGABE UND METHODE DER PHILOSOPHIE

Die Eigenart philosophischer Leistungen und Aufgaben ist von Grund aus bestimmt durch den Sinn, der mit dem Worte Philosophie verknüpft wird, durch die Bedeutung dieses Ausdrucks, strenger gesprochen: durch den Begriff der Philosophie. Teilt die Trägerin dieses Namens gewisse Züge mit anderen Erscheinungen des geistigen Lebens, so ist sie doch durch bestimmte eigenartige, ihr allein zukommende Merkmale gekennzeichnet, denen sie ihren selbständigen Charakter und ihre besondere Benennung verdankt.

Solche Erwägungen lassen Schopenhauer zu folgender Feststellung gelangen: Philosophie ist die Ausübung und das Ergebnis einer Betrachtungsweise, welche mit den einzelnen Wissenschaften das Bemühen um allgemeingültige Einsicht, also um Wahrheit, gemein hat, jedoch nach zwei Richtungen hin von den Sonderdisziplinen sich charakteristisch unterscheidet.

Zunächst hat die philosophische Betrachtungsweise das Eigene, daß sie schlechterdings nichts als bekannt voraussetzt, sondern alles ohne Ausnahme als fremdartig und problematisch nimmt. Sie begnügt sich nicht damit, die Erscheinungen zum Problem zu machen, welche das naive Bewußtsein als wohlvertraut zu empfinden pflegt, sie stellt die gesamten Erklärungsmittel und den ganzen Apparat wissenschaftlicher Begründung in Frage, auf welche die einzelwissenschaftliche Betrachtung, ohne solche Fragestellung zu unternehmen, sich stützt. Sie macht damit die grundlegenden Voraussetzungen wissenschaftlicher Betrachtung selbst zum Gegenstand ihrer Forschung, nicht um sie zu zerstören, sondern um ihrem Sinn und Zusammenhang ein vertieftes Verständ-

nis abzugewinnen. So ist der notwendige Ausgangspunkt alles echten Philosophierens das deutliche Bewußtsein des sokratischen „Ich weiß, daß ich nichts weiß“[353].

Daneben aber strebt die Philosophie noch in anderer Weise über die Einzelwissenschaften hinaus. Während diese durchweg auf bestimmte Teilgebiete des Wissens beschränkt sind, sucht die Philosophie zu höchster Allgemeinheit des Wissens vorzudringen, einer Allgemeinheit, welche die Hauptergebnisse der Einzelforschung mitumspannt[354]. Und zwar ist das eigentliche Ziel dieser Richtung aufs allgemeine weder die Allgemeinheit, welche die bloße Form wissenschaftlicher Erkenntnismittel durchzieht, noch die äußerliche Aneinanderreihung materialer Ergebnisse der Einzelwissenschaften, sondern es ist das Allgemeine, aus dem alles einzelne qualitativ einer tieferen, einheitlichen Deutung bedarf. So erhebt sich die Philosophie zu der kühnen Frage nach dem Was der gegebenen Welt. Das Wirkliche als Ganzes, die Welt in ihrer Totalität ist ihr Problem. Sie unternimmt es, nach Platons Worten, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu erkennen. Sie wird demnach von Schopenhauer gekennzeichnet als „eine Summe sehr allgemeiner Urteile, . . deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist[355].“

Damit scheidet eine Bestimmung aus, welche keinen Geringeren als Kant zu ihrem Vertreter hat: nicht eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern nur eine Wissenschaft in Begriffen kann die Philosophie sein, falls sie vorurteilslos auf die letzten Fundamente der Erkenntnis zurückgeht. Schöpfen doch alle Begriffe (wie später zu zeigen sein wird) ihren Inhalt aus der anschaulichen Auffassung des unmittelbar Gegebenen[356]. „Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen als dem Gegebenen ausgehen[357].“ Sie sucht demgemäß den Begriff aus der Anschauung heraus zu bereichern[358]. So ergibt sich eine Kennzeichnung, die völlig anders lautet als die von Kant vertretene: nicht Wissenschaft begrifflichen Ursprungs ist die Philosophie, sondern „eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des we-

sentlich Identischen in einen Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem anderen[359]." So besitzt die Philosophie eine Einheit und einen inneren Zusammenhang wie durchaus keine andere Wissenschaft. „Sie ist eine Erkenntnis vom eigentlichen Wesen dieser Welt, in der wir sind und die in uns ist; eine Erkenntnis davon im ganzen und allgemeinen, deren Licht, wenn sie gefaßt ist, nachher auch alles Einzelne, das jedem im Leben vorkommen mag, beleuchtet und ihm dessen innere Bedeutung aufschließt[360]." Da aber die anschaulich gegebene Welt weder sich widerspricht noch lügt, so kann eine korrekt vollzogene begriffliche Formung derselben nicht fehlgehen. Schlimmstenfalls kann sie einseitige Ergebnisse zutage fördern, deren Wahrheit von begrenzter Bedeutung ist. Die innere Übereinstimmung der einzelnen Teile idealer Philosophie ist gewährleistet durch die Übereinstimmung, in welcher alle Seiten und Teile der anschaulichen Welt in concreto sich darbieten, und ist nur ein Reflex dieser Übereinstimmung des Gegebenen mit sich selbst[361]. Wissenschaftliche Kritik aber hat die so geartete Betrachtungsweise nicht zu fürchten, da sie ihrerseits auf einer kritischen Klarstellung der Rechtsansprüche wissenschaftlichen Denkens fußt. So rückt die Philosophie nach Schopenhauers ursprünglicher Auffassung in enge Nachbarschaft zur Kunst; nicht um, im Sinne einer mißverstandenen Kunstanschauung, der Willkür subjektiver Phantasie ausgeliefert zu werden, sondern um gerade die objektive Richtung aufs Typisch-Allgemeine mit ihr zu teilen und dabei die anschaulichen Gegebenheiten als solche zum Ausgangspunkt zu nehmen. Diese bilden für die Philosophie, nicht anders als für die Kunst, die Quelle, aus welcher sie den grundlegenden Teil ihrer Leistung schöpft[362]. Wenn aber die Kunst das Ergebnis vertiefter Weltbetrachtung in anschaulichen Gebilden wiederholt, stellt der Philosoph es in begrifflichen Formen dar. Er ist „Vernunftkünstler", und das letzte, völlig befriedigende System der Philosophie ist das vollendete Kunstwerk, dessen Stoff die Begriffe sind[363]. An der intimen Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst hat Schopenhauer bis in seine späten Schriften hinein festgehalten und der ersteren (freilich nicht ohne Schwankungen) im wesentlichen eine Mittelstellung zwischen den Wissenschaften und den schönen Künsten zugewiesen[364].

So wird die Philosophie zu einer kritisch geklärten Deutung und Auslegung der gesamten Erscheinungswelt, deren Richtigkeit sich durch den durchweg hervortretenden Zusammenhang bestätigt und bewährt[365]. So entschieden aber die philosophische Betrachtungsweise vom Einzelnen sich entfernt, indem sie „die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu erteilen hat", so sehr hat sie doch den Kontakt mit den positiven Wissenschaften aufrecht zu erhalten. Und dazu ist sie durchaus in der Lage. Schon im Rahmen ihrer eigenen Betrachtungsweise bereiten die Spezialwissenschaften philosophische Fragestellungen vor, indem sie ihre Hauptresultate unter allgemeinsten Gesichtspunkten zusammenfassen. „Diese allgemeinen Ergebnisse schließen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Spezialwissenschaften selbst zu suchen[366]." So bleibt die Philosophie als Allgemeinwissenschaft mit den Einzelwissenschaften in harmonischer Verbindung: Die echten Gesamtergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung können nicht anders als mit der wahren Philosophie im Einklang stehen, und die wahre Philosophie andererseits muß aus dem Schoße der Einzelwissenschaften durch die Hauptresultate derselben Bestätigung und Erläuterung erhalten können[367]. „Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapazitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch neben den minutiosen Forschungen solcher Art hinderlich sein würden. Solche konzentrieren ihre ganze Kraft und ihr gesamtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem übrigen, die möglichst vollständige Erkenntnis erlangen können[368]." Mikrologische Forscher solcher Art widmen ihr gesamtes Bemühen lediglich der Schale der Dinge. Es sind die „Topfkucker der Natur". Sie ähneln, nach einem antiken Gleichnis, den Freiern der Penelope, welche, da ihnen die Königin unerreichbar blieb, sich mit den Mägden derselben begnügten[369]. Der Philosoph dagegen sieht aus dem Studium der großen und allgemeinen Züge des Wirklichen seine Probleme erwachsen: Der Haupt- und Grundcharakter der Natur ist es, den er zum Gegen-

stand seiner Betrachtung macht[370]. Er muß alle Felder übersehen, ja in gewissem Grade darauf zu Hause sein, „wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, notwendig ausgeschlossen bleibt". Er gleicht einem Uhrmacher, der aus den Bestandteilen, welche die Einzelwissenschaften liefern, „erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat". Oder — durch ein anderes Gleichnis erläutert —: gleichen die Vertreter der Einzelforschung den Musikern im Orchester, von denen jeder auf seinem Instrument Meister ist, so gleicht der Philosoph dem Kapellmeister, „der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit zu spielen[371]". „Geister ersten Ranges werden daher nie sich einer Spezialwissenschaft widmen: denn ihnen liegt die Einsicht in das Ganze zu sehr am Herzen. Sie sind Feldherren, nicht Hauptleute, Kapellmeister, nicht Orchesterspieler. Wie sollte doch ein großer Geist seine Befriedigung darin finden, aus der Gesamtheit der Dinge eine bestimmte Abzweigung derselben, ein einziges Feld, genau und in seinen Verhältnissen zu den übrigen kennen zu lernen, alles andere aber außer acht zu lassen? Vielmehr ist er offenbar auf das Ganze gerichtet: Sein Streben geht auf die Gesamtheit der Dinge, die Welt überhaupt, und da darf ihm nichts fremd bleiben: folglich kann er dann nicht sein Leben damit zubringen, die Mikrologien eines Faches zu erschöpfen[372]."

Welche Motive sind es nun, die zu einer Betrachtungsweise der Dinge führen, wie sie nach den bezeichneten Merkmalen philosophisch genannt werden darf? Worin hat die Philosophie zunächst psychologisch ihren Ursprung? Mit Platon und Aristoteles antwortet Schopenhauer: Es ist die Verwunderung, das Erstaunen über die gegebene Welt, aus denen das philosophische Verhalten entspringt. Und die besondere philosophische Anlage besteht geradezu in der Fähigkeit, sich über das Gewöhnliche und Alltägliche zu verwundern. Der innere Trieb, das Allgemeine der Erscheinungen zum Problem zu machen, hat hier seine Quelle[373]. Und zwar ist das philosophische Erstaunen ein bestürztes und betrübtes: „Die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an"[374]. Vor allem ist es die Wahrnehmung der Tatsache des Todes, ja des Übels überhaupt, welches dem philosophischen

Erstaunen Nahrung gibt und das Verlangen nach philosophischen Aufschlüssen steigert. Der Tod — sagt Schopenhauer geradezu — ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, ohne den schwerlich philosophiert werden würde[375]. So entspringt Philosophie in ihrer Wurzel einem dem Menschen natürlichen Hange, und jeder bringt, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, die Anlage dazu mit[376].

Die Urheber positiver Leistungen in der Philosophie dagegen gehen nur „als seltene Ausnahmen aus den Händen der Natur hervor". Nur die vorzüglichsten Geister, keineswegs „Normalköpfe", besitzen die Kraft, auf diesem tiefsten aller Gebiete die Menschheit weiterzubringen. Denn nur wenigen drängt sich das Rätselhafte des Daseins mit seinem ganzen Ernste auf. Und noch wenigere sind befähigt, aus solchen Erlebnissen klare Einsichten zu gewinnen. Während den Durchschnittsköpfen, die gefesselt bleiben von der Mannigfaltigkeit des Konkreten, Einzelnen, bei dem Versuch einer Betrachtung des Ganzen der Erfahrung angst und bange wird, „wie dem Kind, wenn die Amme weggeht", so wird umgekehrt dem Philosophen in diesem Strom der einzelnen Erscheinungen angst und bange, und er gewinnt ihm gegenüber erst dann die innere Sicherheit, wenn er weiß: „was er aus dem Ganzen zu machen hat[377]." Die Anlage zu philosophischer Besonnenheit ist indessen auch die „Basis der Empfänglichkeit für Philosophie" und maßgebend für das Bedürfnis, „eine Rechenschaft vom Leben und Dasein überhaupt zu erhalten." Sie entspringt aus gesteigerter Klarheit des Bewußtseins, mit der das eigene Dasein und das Dasein der den einzelnen umgebenden Welt aufgefaßt wird[378]. Dieses Verhalten ist jedoch nicht absichtlich herbeizuführen oder durch Vorsätze zu erzwingen. Es setzt vielmehr geradezu voraus, daß der Geist sich aller Absichten entschlagen hat und keinerlei Zwecke mehr verfolgt. Es ist eine der Grundbedingungen philosophischen Verhaltens, daß der Intellekt „wahrhaft müßig" ist und durch keinerlei Ziele berührt wird, wie sie ihn lenken und locken, solange er im Dienste des Wollens steht. Unbefangene Einsicht in die tieferen Zusammenhänge der Dinge kann nur zustande kommen, wenn der Wille völlig aus dem Spiel bleibt und somit die Betrachtungsweise eine von Grund aus uninteressierte ist[379]. Das ist jedoch nur mög-

lich, solange die Ausübung der Philosophie mit dem praktischen Wohl und Wehe des philosophierenden Individuums keinerlei Verbindung eingeht. Wird sie beruflich und gar erwerbsmäßig betrieben, so ist der Verlust jener letzten Unbefangenheit unausbleiblich, deren Vorhandensein eine rücksichtslose Erforschung letzter Wahrheiten verlangt. Ohne daß es bemerkt wird, gewinnt dann die Absicht über die Einsicht die Oberhand. Man nimmt letzte Ergebnisse in Gestalt gewisser Lieblingsideen im stillen voraus und steuert den Gang der gesamten Forschung nach einem heimlich antizipierten Resultat, zu welchem unvermerkt praktische Rücksicht das Erkenntnisstreben lenkt. So ergeben sich, statt echter Philosophen, Parasiten der Philosophie. Denn „nie wird man in der Lösung der Probleme, welche unser so unendlich rätselhaftes Dasein uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiter kommen, wenn man nach einem vorgesteckten Ziele philosophiert[380]." Als gedankenreicher Zuschauer, als praktisch unbeteiligter Betrachter steht der Philosoph den Dingen und Ereignissen gegenüber. Er ist „einer, der willig den Statisten macht, um desto besser auf den Zusammenhang achten zu können[381]". So ist es die paradoxe Voraussetzung einer „willensfreien Aktivität des Intellekts", welche die Grundlage echter Philosophie wie aller großen geistigen Leistungen bildet. Ohne vom Willen angetrieben zu sein, ist der Intellekt dennoch energisch tätig[382]. Und dieser Loslösung vom Willen entspricht seine Hinwendung zum Allgemeinen und sein gesteigerter Klarheitsgrad[383].

Aber nicht nur intellektueller, sondern auch moralischer Eigenschaften bedarf es nach Schopenhauer zur Philosophie. „Die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens, der unwiderstehliche Drang nach Enträtselung des Daseins, der Ernst des Tiefsinns, der in das Innerste der Wesen einzudringen sich anstrengt, und die echte Begeisterung für die Wahrheit, — dies sind die ersten und unerläßlichen Bedingungen zu dem Wagestücke, von neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Rätsel zu lösen, auf die Gefahr, hinabzustürzen, zu so vielen Vorangegangenen, in den finstern Abgrund der Vergessenheit[384]." Vor allem aber ist Tapferkeit und Furchtlosigkeit des Denkens zu philosophischen Leistungen erforderlich. Es bedarf einer Unerschrockenheit kühnen Stils, die

mit beharrlichem Ernste gepaart ist. Am schönsten vielleicht hat Schopenhauer diesen Punkt in dem schon mehrfach erwähnten Brief an Goethe behandelt: „Der Mut, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, ist es, der den Philosophen macht. Dieser muß dem Ödipus des Sophokles gleichen, der, Aufklärung über sein eignes schreckliches Schicksal suchend, rastlos weiter forscht, selbst wenn er schon ahndet, daß sich aus den Antworten das Entsetzlichste für ihn ergeben wird. Aber da tragen die meisten die Jokaste in sich, welche den Ödipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forschen: und sie gaben ihr nach, und darum steht es auch mit der Philosophie noch immer wie es steht. — Wie Odin am Höllentor die alte Seherin in ihrem Grabe immer weiter ausfrägt, ihres Sträubens und Weigerns und Bittens um Ruhe ohngeachtet, so muß der Philosoph unerbittlich sich selbst ausfragen[385]." „Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil keiner Mut hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf loszugehen[386]." Die Liebe zu philosophischer Erkenntnis verlangt aber auch, rücksichtslos allen vorgefaßten Meinungen und eingewurzelten Vorurteilen zu entsagen, mögen diese unseren Gefühlen noch so sympathisch sein. Schon in die Studentenzeit Schopenhauers fällt eine Auslassung, welche den unbeugsamen Wagemut des echten Philosophen packend verkündet: „Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn geht, darf kein Grausen kennen, sondern muß alles hinter sich lassen und sich getrost im kalten Schnee seinen Weg selbst bahnen. Oft steht er plötzlich am Abgrund und sieht unten das grüne Tal: dahin zieht ihn der Schwindel gewaltsam hinab; aber er muß sich halten und sollte er mit dem eigenen Blut die Sohlen an den Felsen kleben. Dafür sieht er bald die Welt unter sich, ihre Sandwüsten und Moräste verschwinden, ihre Unebenheiten gleichen sich aus, ihre Mißtöne dringen nicht hinauf, ihre Rundung offenbart sich. Er selbst steht immer in reiner, kühler Alpenluft und sieht schon die Sonne, wenn unten noch schwarze Nacht liegt[387]."

Mit dieser Forderung einer dem Finsteren und Grauenvollen sich nicht versagenden Unerschrockenheit tritt ein faustischer Zug in die Aufgabe, welche Schopenhauer der Philosophie stellt:

„Vermesse dich, die Pforten aufzureißen,
Vor denen jeder gern vorüberschleicht . . ."

Mit ihr hat er ein Programm entworfen, das über alles philosophische Gelehrtentum weit hinausreicht, eine Richtlinie gewiesen, welche das Werk seines großen Nachfolgers Friedrich Nietzsche vorbereitet, gekennzeichnet durch die Worte: *Nitimur in vetitum*[388]. Auf solcher Grundlage läßt sich verstehen, daß das Gemüt des echten Philosophen nach Schopenhauer nicht „kaltblütig" geartet sein kann, daß es vielmehr von tiefen Erschütterungen bewegt wird, bei denen, so entschieden auch der Kopf oben zu bleiben hat, das Herz keineswegs unbeteiligt ist[389].

Weniger eingehend als die psychologischen Motive und Faktoren der Philosophie werden die logischen Beweggründe behandelt, die eine philosophische Betrachtungsweise gebieten. Diese aber erst ergeben das sachliche Recht und die sachliche Notwendigkeit der Philosophie. Deutlich treten sie zutage, sobald die einzelwissenschaftliche Betrachtung den vergeblichen Versuch unternimmt, das Ganze der erfahrbaren Wirklichkeit aus eigenen Mitteln verständlich zu machen. Da zeigt sich, daß die positiven Wissenschaften mit ihren Gesichtspunkten, Voraussetzungen und Methoden weder qualitativ noch quantitativ imstande sind, dem philosophischen Erkenntnisstreben zu genügen. Weder sind sie in der Lage, eine erschöpfende Einsicht in die Teilgebiete des Wirklichen zu vermitteln, noch dem Einheitsstreben der Vernunft Genüge zu leisten, welches eine Erweiterung der Teilbetrachtung zu geschlossener Gesamtbetrachtung verlangt. So stellt sich gerade auf dem Boden fortgeschrittener und geklärter naturwissenschaftlicher Einsicht die Forderung nach einer philosophischen Ergänzung einzelwissenschaftlicher Betrachtung als eine dringende und unabweisbare dar[390].

Welche Verpflichtung ist es nun, die der Philosophie zu erfüllen obliegt? Nur eine einzige, freilich eine oft verfehlte und nicht leicht zu erfüllende. Diese ist durch keinerlei weitere Rücksichten zu beschweren, da sie keine neben sich duldet. Es ist die Verpflichtung — wahr zu sein. Nicht den Lieblingsmeinungen ihrer Zeit zu huldigen oder sich anzubequemen, nicht geschichtlichen Autoritäten, so angesehen sie immer sein mögen, sich zu beugen, nicht auf ge-

heiligte Überzeugungen der jeweiligen Landesreligion Rücksicht zu nehmen, sondern lediglich den echten Maßstäben sachlicher Gültigkeit zu genügen, ist ihre Pflicht[391]. Um das zu können, bedarf sie eines sicheren Grundes und Bodens als Fundament. Das empirische Bewußtsein bildet daher den Ausgangspunkt und die unangreifbare Stütze einer soliden Philosophie, wie richtig erkannt zu haben Descartes' bleibendes Verdienst ist. Denn in den Befunden der Tatsachen des eigenen Bewußtseins ist uns das einzig unanzweifelbar Gewisse und schlechthin Unmittelbare gegeben, wogegen alles übrige zunächst, bei vorurteilsloser Betrachtung, zweifelhaft und problematisch ist[392]. Von dieser Grundlage hat die Philosophie auszugehen, indem sie aus deutlicher Auffassung der anschaulichen Bewußtseinsdaten zu korrekten Begriffsbildungen aufsteigt und das so gewonnene Material in klaren und erschöpfenden Urteilen präzisiert[393]. „Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt[394]."

Damit ist bereits der Grundgedanke der Methode bezeichnet, welche die Philosophie nach Schopenhauer zu befolgen hat. Sie hat, vom Bekannten ausgehend, zum Unbekannten vorzudringen, hat mit Hilfe des Bekannten über das Unbekannte möglichste Klarheit zu verbreiten, indem sie vom unmittelbar Gewissen in besonnenem Aufstieg fortschreitet zu dem, was nur mittelbar gewußt werden kann[395]. So ist es der „aufsteigende, analytische Gang", nicht der herabsteigende, synthetische, welcher den Charakter echter philosophischer Methode kennzeichnet[396]. Beweise können nicht ihr Fundament sein, denn diese setzen bereits feststehende Urteile als gültige Beweisgründe voraus, sodaß die Gewißheit des Bewiesenen völlig von der Gewißheit des Beweisgrundes abhängt. Alle Beweisgründe aber führen zuletzt auf die Erfahrung als Inbegriff unmittelbarer Tatsachen des Bewußtseins zurück. Demzufolge muß die Philosophie empirische Grundlagen haben und kann nicht aus reinen, abstrakten Begriffen herausgesponnen werden[397]. Sie wird jedoch dadurch in ihren sachlichen Rechtsansprüchen nicht

im mindesten verkürzt. „Der Philosoph . . . geht aus von dem allen Gemeinsamen, von der objektiven, allen vorliegenden Erscheinung und von den Tatsachen des Selbstbewußtseins, wie sie sich in jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen[398]." Demnach besitzt die Philosophie keine Glaubensartikel. Sie trägt ihre Beglaubigung in sich selbst, sie ist „Überzeugungslehre", ist Wissenschaft[399]. Damit scheiden angebliche irrationale Sonderquellen der Erkenntnis für das philosophische Streben aus. Keine außer- oder überwissenschaftlichen Wege, wie sie in Gestalt mystischer Erleuchtung, intellektueller Anschauung, unmittelbaren Gottesbewußtseins u. dgl. behauptet worden sind, stehen ihr zu Gebot. Vielmehr deckt sie das Illusorische solcher Ansprüche schonungslos auf[400].

Über die bezeichneten Grundregeln methodischen Philosophierens hinaus hat sich das philosophische Denken nach Schopenhauer keinem bestimmten methodologischen Programm zu fügen: „Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophieren will, sich auszudenken, so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Ästhetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Ästhetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken[401]." Da nun allein persönliche Anlage und Befähigung, nicht aber ein von jedermann anzuwendendes methodisches Verfahren das Zustandekommen philosophischer Leistungen ermöglicht, so gehört Philosophieren, Kants Autorität zum Trotz, zu den Dingen, die nicht gelernt werden können, wogegen Philosophie, als eine bereits gereifte Frucht philosophischer Betrachtung, tatsächlich erlernbar ist[402].

Als Überzeugungslehre mit wissenschaftlicher Tendenz muß jede Philosophie Allgemeingültigkeit beanspruchen. Das verleiht ihr eine gewisse Unduldsamkeit, die im Verlauf ihres

geschichtlichen Fortganges zu unablässigen Kämpfen führt. So kommt es, daß jeder neu auftretende Philosoph „es macht wie jeder neue Sultan, dessen erster Akt die Hinrichtung seiner Brüder ist, nämlich jeder neu auftretende Philosoph damit anfängt, seine Vorgänger zu widerlegen oder wenigstens abzuleugnen und ihre Sätze für null und nichtig zu erklären und ganz von neuem anhebt als ob nichts geschehen sei". „Die Systeme sind nämlich so ungeselliger Natur wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze sitzt, und nun zusieht, wie viele Fliegen sich darin werden fangen lassen, aber einer andern Spinne nur, um mit ihr zu kämpfen, sich nähert."[403] Aber kein chaotischer Wechsel der Systeme kennzeichnet den Gesamtverlauf der Philosophiegeschichte. Vielmehr stellt sich, trotz aller Abirrungen und Rückschläge, im großen gesehen, ein unverkennbarer Zusammenhang und eine fortschreitende Entwicklung dar: Die Menschheit kommt im historischen Fortgange des philosophischen Denkens langsam zur Besinnung[404]. Jede Aufstellung eines neuen philosophischen Systems aber ist ein verwegenes Unterfangen. Sie setzt notwendig einen gewissen „Übermut" voraus. „Denn eben dadurch erklärt man alle früheren Versuche als mißlungen, den seinigen aber für den gelungenen, und wer nicht so denkt und doch der Welt ein neues System anheften will, ist notwendig ein Charlatan[405]."

Um solchen „Übermut" zu rechtfertigen, hat philosophisches Verantwortungsgefühl seines Amtes zu walten. Dieses gebietet an erster Stelle, jene Irrwege zu vermeiden, aus deren Beschreitung sich das bisherige Mißlingen der Philosophie vor allem erklärt. Dahin gehört jenes kritiklose Beginnen, welches sich in naivem Vertrauen der Beantwortung tiefster Fragen nach den letzten Zusammenhängen des Wirklichen zuwendet, ohne zuvor das Medium, in welchem alle Erfahrungswirklichkeit sich uns überhaupt darstellt, den Intellekt, auf seine Tauglichkeit zu solchem Unterfangen geprüft zu haben. Derartiges Vorgehen macht die Mißerfolge der transzendenten, dogmatischen Philosophie begreiflich, welche sich anschickt, das unabhängig von unserer Wahrnehmung Vorhandene, das „eigentlich Seiende" oder das „Ding an sich", nach den Gesetzen der Erscheinung zu konstruieren. „Dieserhalb hat jede Philosophie anzuheben mit Untersuchung des Erkenntnisvermögens, seiner Formen und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der

Schranken derselben. Eine solche Untersuchung wird demnach *philosophia prima* sein[406]."

Aber die Aufgabe der Philosophie erschöpft sich nicht in der Ausführung einer kritischen Erkenntnistheorie. An die Forderung der Allgemeinerkenntnis erster Voraussetzungen alles Wissens schließt sich die Forderung der Allgemeinerkenntnis letzter Resultate. Auf den Ergebnissen der Erkenntnistheorie erbaut sich demnach als zweiter Teil der Philosophie die Metaphysik, welche, durch die Ergebnisse des ersten belehrt, von der Erscheinung zum Erscheinenden, von den Daten der Erfahrung zum grundsätzlich Unerfahrbaren vorzudringen sucht[407]. Sie ist nicht etwa ein philosophischer Luxus, sondern entspringt logisch: durchaus sachlichen Gesichtspunkten, psychologisch: einem edlen und tiefgegründeten Bedürfnis, dessen Befriedigung „ihr hohes Ziel" ist. Denn der Mensch ist unter allen lebenden Wesen durch dieses Bedürfnis ausgezeichnet; er ist ein *animal metaphysicum*[408]. Durch die Ergebnisse metaphysischer Untersuchung aufgeklärt, vermag dann die Philosophie fortzuschreiten zu umfassender Anwendung der gewonnenen Einsichten auf die verschiedenen Gebiete der Natur, des Lebens und der Kultur. So ergeben sich Naturphilosophie (Metaphysik der Natur), Ästhetik (Metaphysik des Schönen), Ethik mit philosophischer Rechtslehre und Politik (Metaphysik der Sitten), Religionsphilosophie und endlich philosophische Anthropologie, die Schopenhauer allerdings als Erfahrungswissenschaft bestimmt, aber in wichtigen Punkten unter metaphysischen Gesichtspunkten behandelt[409].

Für die Durchführung dieses gewaltigen Unternehmens ist die größtmöglichste Bestimmtheit und Deutlichkeit in Gedanke und Ausdruck ein entscheidendes Erfordernis. Dazu gehört eine präzise Ableitung klarer Begriffe in Verbindung mit einer „durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende größtmögliche Verständlichkeit". Diese allein vermag uns vor Irrtum und absichtlicher Täuschung zu sichern. Undeutlichkeit der Darstellung dagegen entspringt immer „aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens der Philosopheme". „Überhaupt wird der echte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen und stets bestrebt sein, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See, der,

durch seine Ruhe bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. *La clarté est la bonne foi des philosophes*" (Vauvenargues). „Selbst große Köpfe sollten sich hüten, Dinge zu schreiben, deren Sinn rätselhaft oder dunkel ist." Größte Präzision und Behutsamkeit im Ausdruck ist für den Philosophen somit eins der ersten Gebote, um nicht Worte die Stelle von Gedanken vertreten zu lassen und um den „Verdacht auf hohle Nüsse und Windeier" zu entkräften[410].

Wiederholt betont Schopenhauer, die Philosophie sei in so hohem Grade eine Einheit und ein zusammenhängendes Ganzes, daß es nicht angehe, einzelne Teile von ihr abzulösen, ohne sie der erschöpfenden Verständlichkeit zu berauben. Das entbindet nach ihm den Philosophen jedoch nicht von der Pflicht, das System der Philosophie nach methodisch gebotenen Gesichtspunkten in sachlichem Fortschritt zu entwickeln[411]. Schopenhauer genügt dieser Pflicht, indem er seine Lehre mit einer Klarstellung der allgemeinen Grundlagen der Erkenntnis beginnen läßt.

II. DIE THEORIE DER ERKENNTNIS

A. DER SATZ VOM ZUREICHENDEN GRUNDE UND SEINE VIER GESTALTUNGEN

1. Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde

In der Theorie der Erkenntnis sucht die Philosophie, Schopenhauer zufolge, ihre grundlegenden Aufgaben zu lösen. Mit ihr werden die Fundamente des philosophischen Systems gelegt, wird der Unterbau des philosophischen Lehrgebäudes gewonnen. Durch grundsätzliche Prüfung der allgemeinen Voraussetzungen wissenschaftlichen Denkens gilt es, Einblick in die tiefere Struktur unserer Erkenntnismittel zu gewinnen und auf Grund solchen Einblicks zu einer gesicherten Bestimmung der Leistungsfähigkeit dieser Erkenntnismittel zu gelangen. Schon aus der vorkantischen Zeit findet Schopenhauer wertvolle Beiträge zur Erreichung dieses Zieles zu verzeichnen, Beiträge, welche Denkern wie Descartes, den großen englischen Empiristen mit Locke an der Spitze u. a. zu verdanken sind[412]. Allen voran aber sind es die großen Forschungsergebnisse, welche Kants epoche-

machende Leistung zutage gefördert hatte, die Schopenhauer in seine Gedankenreihen aufnimmt. Diese Ergebnisse sind, wie scharf betont wird, von höchst umwälzender Art: „Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, daß sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann", eine Veränderung, in deren Folge der Geist „alle Dinge in einem andern Lichte erblickt". Schopenhauer vergleicht diese Wirkung mit der einer Staroperation am Blinden, und bezeichnet es, das Gleichnis fortsetzend, als Aufgabe s e i n e r Lehre, denen, an welchen jene Operation gelungen ist, eine Starbrille an die Hand zu geben, deren Gebrauch also den genannten Eingriff als notwendige Bedingung voraussetzt[413].

Worin liegt nun der umwälzende Grundgedanke, der Kants erkenntniskritische Lehre zu einer revolutionären Tat ersten Ranges macht und ihre epochemachende Stellung in der Philosophiegeschichte begründet? Welches ist die Wurzel der völlig veränderten Sachlage, vor welche das philosophische Denken durch das Erscheinen des erkenntniskritischen Hauptwerks des Königsberger Denkers gestellt wurde? Sie ist bereits in den einleitenden Ausführungen berührt worden[414]. Bis zu diesem Ereignis hatte die Annahme eine im wesentlichen unbestrittene Herrschaft geführt, daß unser Erkennen grundsätzlich gezwungen sei, sich nach den G e g e n s t ä n d e n zu richten, um deren Erkenntnis es sich handelt, indem die Gegenstände dasjenige seien, was dem erkennenden Bewußtsein seine Gesetze vorschreibt und so die allgemeine Gesetzlichkeit der Erscheinungen liefert. Völlig entgegengesetzt lautet das Resultat, zu dem Schopenhauers großer Vorgänger in der „Kritik der reinen Vernunft" gelangt: nicht die Funktionen und Gesetze unserer Erkenntnis passen sich, wo etwas erkannt wird, den Gegenständen solcher Erkenntnisse an, sondern der Sachverhalt liegt gerade umgekehrt: um erkannt werden zu können, müssen sich die Gegenstände den Funktionen und Gesetzen des erkennenden Bewußtseins fügen, derart, daß d i e s e s seinerseits den Gegenständen seine Grundformen vorschreibt und damit zum Urheber der allgemeinen Gesetzlichkeit der Erscheinungen wird. Dieser umwälzende Gedanke, den Kant selber mit der Tat des Kopernikus vergleicht, verleiht Schopenhauers Erkenntnistheorie ihr Grundgepräge.

Müssen sich nun alle Erkenntnisgegenstände, um solche sein können, den selbsteigenen Gesetzen des erkennenden Bewußtseins fügen, so versteht sich, daß sie in der Art ihres Gegebenseins völlig von der Organisation unseres Intellektes abhängig und durch dieselbe bestimmt sein werden. Die Dinge, über welche wir Aussagen machen können, sind uns unmittelbar niemals anders denn als Erscheinungen, d. h. als Inbegriffe von Bewußtseinserlebnissen, bekannt. Die Art und Weise ihres Gegebenseins ist unter allen Umständen die Art und Weise unseres Bewußtseins; denn sie bleiben unausweichbar mit allen Eigentümlichkeiten behaftet, welche das Bewußtsein ihnen aufprägt. Steht doch dem Erkennenden keine Möglichkeit offen, das erkennende Bewußtsein und seine besondere intellektuelle Struktur jemals zu überspringen oder sich seiner zu entäußern, da jeder Versuch dieser Art aufs neue mit den alten Voraussetzungen zu rechnen hätte. So kann bei allem, was in das Gebiet gegenständlicher Erkenntnis fällt, grundsätzlich nur von Bewußtseinserscheinungen gegenständlicher Natur oder, wie Schopenhauer mit Vorliebe sagt, von Vorstellungen die Rede sein. Und das Erkennen selber wird sich als eine Art des Vorstellens ergeben müssen[415].

Diese Feststellung, welche dem naiven Erkenntnisstreben als Eingeständnis unersetzlichen Verlustes erscheinen mag, bezeichnet nun aber, tiefer angesehen, einen entscheidenden Gewinn. Liefert das vorstellende Bewußtsein die gesetzgebenden Faktoren für alle gegenständlichen Inhalte unseres Wissens, so müssen auch die grundlegenden Gesetze des Erkennens durch kritische Besinnung auf die allgemeine, aller Vorstellung zugrunde liegende Struktur und Funktionsweise unseres Bewußtseins dieser Struktur und Funktionsweise selber zu entnehmen sein. Damit steht der Weg offen zur Aufdeckung und Sicherstellung der obersten Prinzipien, aus denen unser gesamtes Wissen fließt. Schopenhauer beschreitet diesen Weg in der Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde".

Die erste wichtige Einsicht, zu welcher die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung nach Schopenhauer führt, lautet dahin, daß unser erkennendes Bewußtsein, welches sich als Ausgangspunkt aller Erwägungen darbietet, in zwei untrennbar zu einander gehörige Glieder zerfällt und nichts außerdem enthält: in Vorstellendes und in Vorgestelltes oder,

was dasselbe besagt: in Subjekt und in Objekt. Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein sind Wechselbegriffe. „Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen."[416]

Aber sehr verschieden sind die Elemente der Vorstellungen, welche sich der Erkenntnis darbieten und Gegenstand möglichen Wissens sind. Unter ihnen zeichnet sich deutlich eine Gruppe ab, welche in der Eigenart unseres Vorstellungsvermögens selber wurzelt und damit zur Entdeckung der Grundgesetze alles Vorstellens und Erkennens überhaupt hinüberführt. Es sind jene von Kant gefundenen, aller Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegenden Ordnungsformen unseres Bewußtseins, in welchen uns aller Wahrnehmungsstoff gegeben ist: 1. als Formen der reinen Sinnlichkeit: die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit; 2. als Form des reinen Verstandes: eine einzige, freilich äußerst wichtige Kategorie, auf welche sich nach Schopenhauer die Kantische Zwölfzahl der Kategorien reduziert und welche sich, gleich Raum und Zeit, seiner erkenntniskritischen Erwägung als Grundbedingung möglichster Erfahrung darstellt: die Kausalität[417]. Den ordnenden Formen unserer Vorstellungen treten als materiale Bestandteile die Empfindungen gegenüber, welche als geordneter Stoff in jene Vorstellungsformen eingegangen sind. Es sind die Wahrnehmungsinhalte mit der ganzen Fülle ihrer verschiedenartigen Qualitäten. Über ihren Bestand und ihre Zusammenhänge läßt sich weder aus reiner Anschauung, noch aus reinem Denken Aufschluß gewinnen. Beide erschließen sich unserer Einsicht nicht vor der Erfahrung, sondern können erst auf Grund vorausgegangener Erfahrung, d. h. a posteriori als gültig behauptet werden. Daß es sich bei den genannten Ordnungsprinzipien um selbsteigene Formen unseres Intellektes und nichts anderes handelt, erhellt nach Schopenhauer aus dem Umstande, daß über zeitliche, räumliche, kausale Verhältnisse Einsichten gewonnen werden können, die uns a priori bewußt sind, d. h. deren Gültigkeit ohne Zuhilfenahme von Erfahrung eingesehen werden kann. „Denn a priori bedeutet nichts anderes, als ‚nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von außen in uns gekommen'. Was nun aber, ohne von außen gekommen zu sein, im Intellekt vorhanden

ist, ist eben das ihm selbst ursprünglich Angehörige, sein eigenes Wesen. Besteht nun dies so in ihm selbst Vorhandene in der allgemeinen Art und Weise, wie alle seine Gegenstände ihm sich darstellen müssen; nun, so ist damit gesagt, daß es die Formen seines Erkennens sind, d. h. die ein für allemal festgestellte Art und Weise, wie er diese seine Funktion vollzieht[418]."

Diese Klarstellungen führen weiter. Vorstellungen und Objekte hatten sich als ein und dasselbe herausgestellt. Mögen aber auch alle Objekte als Vorstellungen anzusprechen sein, so herrscht doch bei ihrer grundsätzlichen Abhängigkeit von dem gesetzgebenden Intellekt in ihrem Reich keineswegs Willkür oder Anarchie. Vielmehr ist das Walten einer eigentümlichen Ordnung gerade dasjenige, was hier als charakteristisch hervortritt und selbst das bescheidenste Erkennen allererst möglich macht. Schon Kant hatte die Erkenntnis bestimmt als „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen" und hatte betont, daß dieses niemals zustande kommen würde, wenn jede einzelne Vorstellung der anderen fremd, getrennt und isoliert gegenüberstünde[419]. Dasselbe ist es, was Schopenhauer im Auge hat, wenn er erklärt, daß „nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann[420]". Wenn nun statt einer beziehungslosen Mannigfaltigkeit (deren Erkenntnis unvollziehbar bliebe) ein innerer Zusammenhang von Vorstellungen sich darbietet, so ist dieser Umstand den bereits von Kant gefundenen Ordnungsformen des Bewußtseins zu verdanken, welche in inniger Vereinigung mit einander jenen Zusammenhang schaffen[421].

Schopenhauers eigentümliche Leistung liegt nun in dem genialen Versuch, die Beziehungen, welche dem Erkennen aus diesen verschiedenartigen Ordnungsformen erwachsen, auf ein Generalgesetz zurückzuführen und die mannigfaltigen Verhältnisse, welche sich hier ergeben, aus einer einzigen Grundverrichtung des vorstellenden Bewußtseins zu begreifen. Dieses Generalgesetz findet Schopenhauer im Satz vom zureichenden Grunde. In seiner allgemeinsten Fassung besagt derselbe, „daß alle unsre Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehn.. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit,

ausdrückt." Er ist der gemeinschaftliche Ausdruck für verschiedene Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, und zwar „für alle uns a priori bewußten Formen des Objekts," so daß „alles, was wir rein a priori wissen, nichts ist als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt, in ihm also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntnis ausgesprochen ist"[422]. Die gesetzmäßige Verbindung zwischen unseren Vorstellungen aber, welche der Satz zum Ausdruck bringt, ist in ihrer Eigenart dadurch gekennzeichnet, daß eine Vorstellung als durch die andere b e g r ü n d e t auftritt. Der Satz vom Grunde in seiner umfassenden Bedeutung besagt nichts anderes als den allgemeinen Ausdruck für die notwendige Verknüpfung von Vorstellungen, wie sie überall da gefordert und vorausgesetzt wird, wo wir die Frage nach einem W a r u m erheben. Da aber die Frage nach dem Warum den Leitfaden aller w i s s e n s c h a f t l i c h e n Betrachtung liefert, so darf der Satz vom Grunde als das Fundamentalprinzip aller Wissenschaft überhaupt bezeichnet werden. Bedeutet doch Wissenschaft, im Gegensatz zu bloßem Aggregat, ein S y s t e m, d. h. „ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen", worin das, was die einzelnen Glieder des Systems mit einander verbindet, nichts anderes ist als eben der Satz vom Grund: „Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse, eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen . . . Da es nun die von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall Warum zu fragen, so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen[423]." Solch allgemeinen Anforderungen ist auch die Formulierung angepaßt, welche Schopenhauer für das wichtige Gesetz aufstellt. Er wählt die Fassung der Wolffschen Formel: *„Nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit.* Nichts ist ohne Grund, warum es sei[424]." Wollte man diesen Satz selbst zu beweisen oder zu begründen versuchen, so würde man nicht allein völlig irregehen, sondern sich einer „speziellen Verkehrtheit" schuldig machen, „welche von Mangel an Besonnenheit zeugt". Man würde die Begründung und Beweisführung für ein Prinzip fordern, aus welchem selber alle Begründung und Beweisführung erwächst, also sich in einem Zirkel bewegen. Denn wer einen Beweis, d. h. die Darlegung eines Grundes, für den Satz vom Grunde verlangt, „setzt ihn eben hierdurch

schon als wahr voraus, ja stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung". Nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden kann der Satz, aufgewiesen als Inbegriff einer ursprünglichen und unableitbaren Gesetzlichkeit unseres gesamten Vorstellens und Erkennens, welcher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens in sich birgt und damit die Quelle aller Ableitungen und Begründungen darstellt[125].

Entspringt nun der Satz vom Grunde als allgemeinstes Ordnungsprinzip des vorstellenden Bewußtseins der selbsteigenen Struktur unseres Intellekts, so unterliegt seine vollständige Abhängigkeit von dieser Struktur keinem Zweifel. Er stellt sich in allen seinen Ausprägungen dar als „Ausdruck einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnisvermögens". Diese Urbeschaffenheit bezeichnet Schopenhauer bildlich als die Wurzel des Satzes vom Grunde[426].

Aber die gesetzmäßige Ordnung unserer Vorstellungen, welche der Satz vom Grunde ausspricht, ist nicht von einfacher, sondern von vielfältiger Art. Er stellt lediglich die allgemeinste Fassung, den „gemeinschaftlichen Ausdruck" unter einander höchst verschiedenartiger Verhältnisse dar, von denen jede Gruppe ein eigenes Gesetz a priori zur Grundlage hat. Demnach gilt es, die besonderen Verhältnisse zu unterscheiden, in welche der Satz vom Grunde in seiner Allgemeinheit zerfällt, welche keine gegenseitige Zurückführung auf einander gestatten und aus welchen doch wieder der gleichartige Grundcharakter bei aller Verschiedenartigkeit seiner einzelnen Gestaltungen zu ersehen ist. Welche Sondergestaltungen sind es, in die sich das Urgesetz alles Erkennens gliedert?

Als Richtschnur für eine zuverlässige Durchführung dieser Unterscheidung sind zwei von Platon bereits gesehene, von Kant ausführlich entwickelte Gesetze sorgfältig zu berücksichtigen, aus deren Berücksichtigung allein eine gesicherte Klarstellung des fraglichen Zusammenhanges zu schöpfen ist. Es ist das Gesetz der Homogeneität und das der Spezifikation. Beide liefern in Verbindung mit einander Regel und Anleitung, den Satz vom Grunde weder willkürlich zu vervielfältigen, noch auch ihn einfacher zu nehmen als er ist. Sie lehren allgemein, beim begrifflichen Aufstieg von den Individuen zu den Arten, Gattungen und Geschlechtern ebenso wie bei dem Abstieg von den Geschlechtern zu den Gattungen, Arten und Individuen keine Willkür walten

zu lassen, sondern durch Aufmerken auf die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen der Dinge (Gesetz der Homogeneität) ebenso wie auf ihre Abweichungen und Verschiedenheiten (Gesetz der Spezifikation) die Gegenstände unseres Denkens in sachlich geforderter Gliederung zu betrachten, indem wir uns hüten, „irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niederen Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumieren"[427].

Bei unbefangener Anwendung dieser beiden Gesetze auf den Satz vom zureichenden Grunde zeigt sich nun, daß das zweite von ihnen, das Gesetz der Spezifikation, zugunsten des Gesetzes der Homogeneität, durch die philosophische Überlieferung zu Unrecht vernachlässigt worden ist. Mustern wir nämlich die Fälle, in welchen von einem „Warum", einem „Grund" und in diesem Sinn von einer „a priori bestimmbaren Verbindung von Vorstellungen" die Rede ist, so bietet sich eine Reihe sehr verschiedenartiger Fälle dar, deren saubere Unterscheidung von größter Wichtigkeit ist. Einmal stoßen wir auf Urteile, die, um wahr zu sein, jederzeit einen Grund haben müssen; sodann auf Veränderungen realer Objekte, die jederzeit eine Ursache haben müssen. Fragen wir auch in beiden Fällen nach einem Warum, indem wir eine gesetzmäßige Verknüpfung von Vorstellungen jener Art fordern, von welcher der Satz vom zureichenden Grund in seiner Allgemeinheit der Ausdruck ist, so ist doch der Sinn dieser Frage in beiden Fällen ein durchaus verschiedener. Beide stellen demnach einen eigenartigen Sachverhalt dar, einen Sachverhalt, dessen Verkennung im Verlauf der Geschichte der Philosophie zu verhängnisvollen Verwechslungen geführt hat[428].

Aber noch andere Fälle bieten sich dar, in welchen die Frage nach dem Warum eine Rolle spielt, Fälle, die eine Subsumierung unter Gruppen von der soeben bezeichneten Art nicht gestatten. Handelt es sich einmal darum, warum wir so und nicht anders urteilen, das andere Mal, warum etwas so und nicht anders geschieht, so an dritter Stelle, warum etwas so und nicht anders ist. Fragen wir: warum sind in diesem Dreieck die drei Seiten gleich? und geben die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind, so ist die Gleichheit der Winkel keineswegs Ursache der Gleichheit der Seiten, die Gleichheit der Seiten also keineswegs Wirkung der Gleichheit der Winkel, denn hier spielt sich keine Veränderung im

Sinne zeitlichen Geschehens ab, wie es bei dem Verhältnis von Ursache und Wirkung der Fall ist. Auch als Erkenntnisgrund im engeren Sinne ist die Winkelgleichheit nicht zu verstehen, denn die Verbindung von Vorstellungen, wie sie zwischen Seiten und Winkeln obwaltet, findet ja nicht zwischen Begriffen oder Urteilen statt, sondern stellt sich unmittelbar der anschaulichen Auffassung als eine notwendige dar[429]. Endlich bietet unser Selbstbewußtsein eine Gesetzlichkeit a priori, welche sich eigenartig von den Beziehungen in der Welt der äußeren Objekte unterscheidet. Sie tritt hervor in der Sphäre unseres Handelns und Wollens.

So ergibt sich eine viergestaltige Gliederung des Satzes vom zureichenden Grunde. Jede dieser Gestaltungen hat ihre besondere Eigentümlichkeit, und alle sind sie doch durch jene gleichartige Bestimmung gekennzeichnet, welche der Satz in seiner allgemeinen Fassung ausspricht[430]. Da aber die Grundgesetze der Vorstellung in entsprechenden Gesetzlichkeiten unseres Intellektes wurzeln, so folgt aus den entwickelten Voraussetzungen, daß eine den verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grund entsprechende Verzweigung unseres Vorstellungsvermögens anzusetzen ist. Vierfach sind die Gestaltungen des Satzes vom Grund, vierfach ist die Wurzel dieses Satzes. So findet der Titel seine Erklärung: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde."

2. Die Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde

Die verschiedenartigen Gestaltungen, in welchen der Satz vom Grunde auftritt, werden von Schopenhauer der Deutlichkeit zuliebe in einer anderen als der systematischen Reihenfolge behandelt. Vom Bekannten zum weniger Bekannten fortschreitend, läßt er die Untersuchung beginnen mit der Erörterung des physischen Realgrundes, d. h. des Gesetzes der Kausalität im engeren Sinn, welcher sich an zweiter Stelle die Erörterung des logischen, an dritter die des mathematischen und an vierter die des ethischen Grundes, d. h. des Gesetzes der Motivation, anschließt[431].

Die vier Gestaltungen des Satzes entsprechen nun, wie nach den geschilderten Zusammenhängen keiner weiteren Erläuterung bedarf, genau bestimmten Vorstellungsklassen, also bestimmten Arten der Objekte, denen sie zugeordnet sind und auf deren Gebiete sie sich beziehen.

a) Der physische Grund

Die erste Klasse von Objekten, welcher eine eigenartige Gestaltung des Satzes vom Grunde entspricht, liegt uns als die bekannteste am nächsten. Diese Objekte fallen in den Bereich der sinnlichen Anschauung, der in der Erfahrung unmittelbar gegebenen, also empirischen Realität. Durch zwei eigentümliche Merkmale sind sie gekennzeichnet: 1. sie stellen sich der sinnlichen Anschauung als unmittelbare Gegebenheiten dar und bedürfen keiner Hinzuziehung abstrakter Begriffe[432]; 2. sie befinden sich im Zustande unablässigen Wechsels und dauernder Veränderung, indem ihre vermeintliche Ruhe nur eine scheinbare ist. Demgemäß tritt der Satz vom Grund, welcher hier die Verbindung von Vorstellungen regelt, auf als Satz vom Grunde des Werdens *(principium rationis sufficientis fiendi)*.

Analysieren wir den allgemeinen Bestand dessen, was in der sinnlichen Anschauung der empirischen Objekte, d. h. in den Erscheinungen der sogenannten Außenwelt, sich darbietet, so zeigt sich, daß in ihr das materiale und das formale Besitztum unseres Vorstellens in lückenloser Vollständigkeit und geschlossener Vereinigung vorliegt. Die gesetzmäßigen Verhältnisse des Raumes und der Zeit, die in reiner Anschauung a priori vorstellbar sind, zeigen sich hier, als erfüllt, wahrnehmbar. Erfüllt aber werden sie durch das Materiale der empirischen Erscheinungen, die sinnlichen Inhalte, d. h. die mannigfaltigen Daten der Erfahrung. Das Formale der empirischen Objekte zerfällt in die reinen Formen sinnlicher Anschauung, als welche Kant Zeit und Raum enthüllt hatte, und in die einzige Form des reinen Verstandes, das Gesetz der Kausalität. Ohne Raum gäbe es nichts, das beharrt, weil es in der bloßen Zeit kein Zugleichsein gäbe, und das Beharren nur durch den Gegensatz koexistierender Objekte hervortritt. Ohne Zeit hingegen gäbe es nichts, das wechselt, weil im bloßen Raum keine Sukzession von Zuständen stattfände, da solche allein in der Zeit möglich ist. Denn der Raum als solcher bietet ein bloßes Nebeneinander, die Zeit als solche ein bloßes Nacheinander dar. Obwohl die beiden Formen in der unendlichen Teilbarkeit und in der unendlichen Ausdehnung miteinander übereinstimmen, sind sie doch von höchst heterogener Beschaffenheit, derart, „daß was der einen wesent-

lich ist, in der andern gar keine Bedeutung hat: das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum[433]". Nun aber stellen sich die empirischen, im gesetzmäßigen Zusammenhang der Erfahrungswirklichkeit verbundenen Vorstellungen als zeitliche und räumliche zugleich dar. Ist es doch nur durch eine Vereinigung von Zeit und Raum möglich, daß einem beharrlichen Gegenstand verschiedene Zustände gleichzeitig zukommen und daß Dauer im Wechsel stattfinden kann[434]. Diese innige Vereinigung von Zeit und Raum, ohne welche es keine Erfahrung gäbe, wird nun vollzogen durch den dritten formgebenden Faktor des vorstellenden Bewußtseins, den Verstand. Er vollzieht sie vermittelst der ihm eigentümlichen Funktion, der kausalen Verknüpfung. Durch diese nämlich geschieht es, daß ein bestimmter Teil des ganzen Raumes mit einem bestimmten Teile der ganzen Zeit nach einer Regel vereinigt wird[435]. „Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht die Sukzession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Sukzession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Teil des Raumes und einen bestimmten Teil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit[436]." Erst auf Grund dieser Vereinigung aber stellt sich ein zusammenhängendes Ganzes der Erfahrung dar, in welchem jedem einzelnen Objekt, bestimmten, uns a priori bewußten Gesetzen gemäß, seine Stelle zukommt[437].

So führt die Analyse der erfahrbaren Wirklichkeit auf das Kausalitätsprinzip als das Grundgesetz für die Erkenntnis des Zusammenhangs der Erscheinungen im Gebiet der empirischen Objektivität. Da nun jede besondere Klasse objektiver Vorstellungen eine entsprechend besondere Bestimmung im vorstellenden Subjekt zur Voraussetzung hat, so ist auch der Kausalität ein selbständiges subjektives Korrelat zugeordnet, dem die Erfassung kausaler Beziehungen obliegt. Es ist eben der Verstand, dessen Funktion sich in der Herstellung solcher Beziehungen erschöpft[438]. Da aber die kausale Verknüpfung sich als Grundbedingung möglicher Erfahrung erweist, so kann die fundamentale Bedeu-

tung des Verstandes für den Aufbau der empirischen Wirklichkeit nicht zweifelhaft sein. Seine eigentümliche Leistung bei der Herstellung ursächlicher Beziehungen besteht in nichts anderem als in einer Anwendung des Gesetzes der Kausalität, welchem der Satz vom zureichenden Grund des Werdens Ausdruck gibt. „Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn mit einander verknüpft. Er ist folgender: Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein andrer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen, und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung[439]." Der Ein- und Austritt von Zuständen aber heißt Veränderung. „Jede Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine Veränderung und gibt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung, welche in Beziehung auf sie, Ursache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder notwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt." Dementsprechend ist der Eintritt jedes neuen Zustandes als ursächliche Folge einer vorhergehenden Veränderung zu betrachten: die Entzündung eines Körpers etwa als Folge des Hinzutretens freier Wärme (unter entsprechenden Bedingungen), diese als Folge des Auffallens der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, dieses wieder als Folge des Wegziehens einer Wolke von der Richtung der Sonne, dieses als Folge des Windes, dieser endlich als Folge ungleicher Dichtigkeit der Luft usw. So ist das Kausalitätsgesetz „der Regulator der in der Zeit eintretenden Veränderungen der Gegenstände der äußern Erfahrung". Der Gesamtzustand, den wir Ursache nennen, zerfällt aber in einzelne ursächliche Momente oder Bedingungen, für die es jedoch unwesentlich ist, in welcher Zeitfolge sie die durch Eintritt des Gesamtzustandes stattfindende Veränderung herbeiführen[440].

Das Kausalitätsgesetz bezieht sich also 1. ausschließlich auf Veränderungen (nicht auf beharrliche Eigenschaften); 2. ausschließlich auf materielle Zustände (nicht etwa auf deren Träger); 3. gehört zu seinem wesentlichen

Charakter, daß die Ursache der Wirkung allemal zeitlich vorhergeht, die Wirkung der Ursache zeitlich folgt, so daß alles Erfolgen sich als ein Folgen darstellt, wenn auch nicht umgekehrt alles Folgen als ein Erfolgen; 4. daß der vom Kausalitätsgesetz beherrschte Zusammenhang von Veränderungen sich, wie Zeit und Raum, ins Anfangs- und ins Endlose erstreckt, da die Kette der Kausalität niemals abreißt. Es kann keine „*causa prima*", keine „*causa sui*" geben — Annahmen, auf welche sich unzulässigerweise der kosmologische Gottesbeweis stützt[441]. Denn es besteht keinerlei Recht, die unendliche Kette der ursächlichen Beziehungen an einem Punkte willkürlich abzuschneiden und den kausalen Regressus als beendet anzusehen. Vielmehr ist ein Anfangspunkt der regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, niemals abzusehen oder auch nur als möglich zu denken, geschweige denn vorauszusetzen. „Das Gesetz der Kausalität ist ... nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem von Goethes Zauberlehrlinge belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen[442]." Und ebenso nichtig wie der Begriff der ersten Ursache, ist streng genommen der Begriff der Wechselwirkung, denn er setzt voraus, daß die Zeit umkehrbar und die Wirkung wieder die Ursache ihrer Ursache sei[443]. In allen diesen Fällen handelt es sich um einen Mißbrauch des Kausalitätsprinzips.

Richtig verstanden dagegen, zeigt die ursächliche Betrachtung des Wirklichen eine Notwendigkeit, welche, unbegrenzbar und undurchbrechbar, das gesamte Reich der Tatsachen beherrscht und überall nichts anderes ist als Folge aus einem gegebenen Grund. Auch die Frage des Zufalls findet auf dem Boden der gewonnenen Feststellungen ihre Erledigung. Wo sinnvoll von Zufall zu reden ist, handelt es sich um eine Aufeinanderfolge von Begebenheiten, welche nicht in kausaler Verbindung unter einander stehen, obwohl jede einzelne dieser Begebenheiten ihrerseits durchaus ursächlich bestimmt ist. „Ich trete vor die Haustür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Sukzession, daß mein Heraustreten dem Falle des Ziegels vorherging, in meiner Appre-

hension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Sukzession umgekehrt haben würde." Hier treffen zwei Vorgänge auf einander, von denen jeder einzelne ursächlich bestimmt ist, ohne daß zwischen beiden ein Kausalverhältnis besteht. Alles Zufällige ist demgemäß nur relativ zufällig und streitet nicht mit der allgemeinen Notwendigkeit. Denn in der realen Welt, in welcher allein Zufälliges vorkommt, ist jede Begebenheit notwendig und zufällig zugleich: notwendig in bezug auf ihre Ursache, zufällig in bezug auf alles übrige, mit dem sie etwa in Raum und Zeit zusammentrifft[444].

Da das Gesetz der Kausalität einen Zusammenhang ausdrückt, welcher vor und unabhängig von der Erfahrung erkennbar ist und doch von ausnahmsloser Gültigkeit für alle irgend mögliche Erfahrung, weil ohne ihn keinerlei Erfahrung gedacht werden kann, so ist es ein Gesetz a priori. Als solches besitzt es den Charakter strenger Allgemeinheit und bestimmt das Verhältnis der Ursache zur Wirkung als ein notwendiges. Das Gegenteil dieses Verhältnisses im kontradiktorischen Sinne vorzustellen ist unser Intellekt außerstande. In der Anerkennung der Apriorität des Kausalitätsprinzips und in der Beschränkung dieses Prinzips auf das Gebiet möglicher Erfahrung stimmt Schopenhauer mit Kant überein. Dagegen bestreitet er den von Kant für jene Apriorität aufgestellten Beweis und hat dieser Bestreitung in seiner Erstlingsschrift einen selbständigen Paragraphen gewidmet[445].

Von zweifacher Art ist nun die Grundrichtung, in der sich die Anwendung des Kausalitätsgesetzes durch den reinen Verstand bewegt. Eine doppelartige Leistung kommt demgemäß in Betracht, die er auf Grund jenes Gesetzes vollzieht. Einmal ist es die Projektion der sinnlichen Empfindungen zu anschaulichen Objekten im Raum, durch welche der Verstand, vermöge der ihm eigenen Kausalfunktion, die empirische Außenwelt in der konkreten Vielgestaltigkeit ihrer tatsächlichen Gebilde möglich macht. Sodann ist es der Eintritt und Austritt der Zustände, der Ablauf der Veränderungen, also das Werden innerhalb des Gebietes der Erscheinungen des so gegebenen empirischen Zusammenhanges, welche der Regulierung durch das Kausalitätsgesetz unterstehen[446].

Wie ist nun die Rolle zu verstehen, welche dem Verstande beim Aufbau der empirischen Anschauung zukommt? Ist

diese Anschauung nicht Sache der sinnlichen Auffassung allein? Keineswegs! lautet die Antwort Schopenhauers. Sie hat andere als sinnliche Faktoren zur entscheidenden Voraussetzung. Die Objekte der empirischen Anschauung sind nicht etwas, das ohne unser Zutun vorhanden wäre, sodann aber durch die bloße Sinnesempfindung in unser Bewußtsein gelangte, um daselbst noch einmal dazustehen. Diese Anschauung samt ihren Objekten wird vielmehr erst dadurch möglich, daß der Verstand die Data der sinnlichen Affektionen des Leibes als Wirkungen auffaßt und eindeutig auf entsprechende „äußere" Ursachen bezieht. Die Wirkungen, welche im leiblichen Organismus auftreten, bilden allein den Ausgangspunkt. „Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts." Erst auf Grund dieser Beziehung der Sinnesaffektionen auf äußere Ursachen ergibt sich die den Raum in drei Dimensionen erfüllende Körperwelt. Die Sinne allein und als solche wären völlig außerstande, eine objektive Anschauung der Dinge hervorzubringen. Liefern sie doch in den Empfindungen nichts anderes als einen bloß subjektiven und ungefügen Stoff, welcher als solcher nichts einer objektiven Anschauung Ähnliches enthält. Sie bilden lediglich das inhaltliche Element, deren sich der Verstand bei der Konstruktion der empirischen Außenwelt bedient. Er ist der eigentliche Schöpfer der Anschauung dieser Außenwelt, der „werkbildende Künstler"; die sinnlichen Empfindungen sind nur „die das Material darreichenden Handlanger[447]". So ist die Welt der empirischen Objekte, in welcher der Grund des Werdens gilt, geradezu als Produkt einer Anwendung der Kausalfunktion zu betrachten und ohne diese Anwendung nicht zu denken, setzt also jenen Grund bereits selber voraus. Sie ist geradezu „in der Hauptsache das Werk des Verstandes..., welcher, mittelst der ihm eigentümlichen Form der Kausalität und der dieser untergelegten der reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Außenwelt allererst schafft und hervorbringt", indem er diesen Stoff mit Hilfe der genannten formgebenden Faktoren „in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet" [448].

In dieser Bedeutung ist die sinnliche Anschauung objektiver Gegenstände grundsätzlich intellektual, nicht allein sensual. Das ist die Lehre von der Intellektualität der Anschauung, die allgemein für die gesamte anschauliche Erfahrung sinnlicher Objekte in weitester Bedeutung gilt [449]. Freilich ist diese Intellektualität der empirischen Anschauung nicht mißzuverstehen. Der Akt, in welchem die kausale Verknüpfung sinnlicher Inhalte beim Aufbau dieser Anschauung vollzogen wird, geht nicht bewußt vonstatten, ist kein Akt begrifflicher Reflexion, sondern geschieht völlig unwillkürlich, intuitiv und unmittelbar und verläuft derart, daß nur das fertige Ergebnis ins Bewußtsein tritt [450].

Da somit die anschauliche Auffassung äußerer Objekte durch Vermittlung des Verstandes und der von ihm benutzten Ordnungsformen geschieht, so sind diese Objekte als Gegenstände mittelbarer Erkenntnis zu bezeichnen [451]. Unmittelbar sind allein die Empfindungsdaten gegeben, welche den Ausgangspunkt jener Vermittlung bilden, indem sie vom Verstand als Wirkungen aufgefaßt werden, denen entsprechende Ursachen zugeordnet sind. Die Empfindung wird von Schopenhauer gekennzeichnet bald als primitives psychisches Erlebnis, als „dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein", als welches sich das unmittelbare seelische Erleben der Veränderungen des leiblichen Organismus darstellt [452], bald als „Vorgang im Organismus selbst", der als solcher „auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt" bleibt, physischen bzw. physiologischen Charakters ist und infolgedessen, gleich anderen geistigen Phänomenen, eine physische bzw. physiologische Erklärung gestattet [453]. Der tierische Leib liefert somit dem Bewußtsein die Empfindungen, stellt andererseits aber selbst, als körperliches Gebilde, bereits einen Gegenstand der empirischen Anschauung dar. Da er nun in den Empfindungen den elementaren Stoff für die Konstruktion aller empirischen Objekte unmittelbar darbietet, so nimmt er eine eigenartige Doppelstellung ein, welche ihn einerseits dem Gebiet rein subjektiver Empfindungen zuweist, andererseits in die Sphäre der empirischen Objekte gehören läßt. So schiebt sich zwischen die unmittelbaren subjektiven Empfindungen und die mittelbaren objektiven Gegenstände der leibliche Organismus als das „unmittelbare Objekt". Seine besondere Bedeutung für

die Auffassung der empirischen Wirklichkeit liegt darin, daß durch ihn auf Grund der kausalen Verstandesfunktion die Anschauung aller übrigen Objekte vermittelt ist[454]. Die Unklarheit der psychologischen Grundauffassung in Schopenhauers Theorie des Verhältnisses von Empfindung und Leib bringt es mit sich, daß seine Lehre vom „unmittelbaren Objekt" Fragen herausfordert, welche den wunden Punkt dieser Lehre alsbald offenbaren. Woraus konstruiert z. B. der Verstand den Leib als empirisches Objekt, wenn die Empfindungen doch selber Vorgänge innerhalb dieses Leibes sind, also vor dessen Konstruktion nicht vonstatten gehen können?[455]

Nach Alldiesem ist es der Satz vom Grunde in der Form des Prinzips der Kausalität, durch dessen Anwendung sich jene Gestaltung des Empirischen ergibt, welche den Gegenstand als angeschauten von dem bloß empfundenen unterscheidet. Das zeigt schon das Gebiet der Tastwahrnehmung, sobald der Bestand der Empfindung deutlich gesondert wird von anderweitigen Zutaten. „Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Teile dieser Masse, ja gar nichts dem Ähnliches; sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruiert er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Wenn ich im Finstern meine Hand auf eine Fläche lege oder aber eine Kugel von etwa drei Zoll Durchmesser ergreife, so sind es, in beiden Fällen, dieselben Teile der Hand, welche den Druck empfinden: bloß aus der verschiedenen Stellung, die im einen oder im andern Fall meine Hand annimmt, konstruiert mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu sein die Ursache der Empfindung ist, und er bestätigt sie sich dadurch, daß ich die Berührungsstellen wechseln lasse[456]."

Besonders eingehend hat Schopenhauer die formgebende Leistung des Verstandes auf dem optischen Gebiet der empirischen Anschauung behandelt. Ist doch das Gesicht neben dem Getast für die Bestimmung objektiver Verhältnisse im Raum am wichtigsten. Hier tritt die große Kluft zwischen Empfindung und Anschauung am deutlichsten hervor. Hier ist demnach der maßgebende Anteil des Intellektes in überzeugender Klarheit zu erfassen. Denn so

mannigfaltig auch die Eindrücke sein mögen, welche die Gesichtsempfindung liefert, bietet sie doch nirgends mehr als den Stoff, der erst durch Anwendung des Verstandes in Anschauung umgewandelt wird. „Könnte jemand, der vor einer schönen, weiten Aussicht steht, auf einen Augenblick alles Verstandes beraubt werden, so würde ihm von der ganzen Aussicht nichts übrig bleiben als die Empfindung einer sehr mannigfaltigen Affektion seiner Retina, den vielerlei Farbenflecken auf einer Malerpalette ähnlich, — welche gleichsam der rohe Stoff ist, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf [457]." Im einzelnen hat Schopenhauer den Anteil des Intellekts am Zustandekommen der empirischen Anschauung auf optischem Gebiet, mit eigentümlicher Verquickung psychologischer, physiologischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte, zu erweisen gesucht: 1. Die Empfindung als solche liefert dem Gesichtssinn nichts als Farben, Helligkeitsstufen und Richtungsdaten. Und zwar ist das physische Bild auf der Netzhaut ein verkehrtes. Bestände nun das Sehen im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen; sodann würden wir ihn wahrnehmen als etwas, das sich im Innern des Auges befindet. Indem nun der Verstand die Ursache zu der empfundenen Wirkung des physischen Netzhautbildes aufsucht, verlegt er dieses, die Richtung der einfallenden Lichtstrahlen rückwärts verfolgend, in den a priori dargebotenen Raum und erzielt auf diese Weise das Aufrechtsehen des Gegenstandes. 2. Die Empfindung auf der Retina jedes Auges ergibt Doppelbilder. Aber dieselben finden sich auf symmetrisch einander entsprechenden Stellen der Netzhaut ein. Indem nun der Verstand beide Bilder auf einen gemeinsamen Gegenstand als Ursache bezieht, gestaltet er intuitiv das doppelt Empfundene zu einem einfach Angeschauten um. 3. Die Empfindung als solche ist infolge der Natur des empfindenden Organes nur zweidimensional. Sie bietet nur flächenartige, planimetrische Eindrücke. Durch unwillkürliche ursächliche Ausdeutung der verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln schafft nun der Verstand die dritte Dimension und erzeugt so das körperliche (stereometrische) Sehen. Die Hinzufügung der dritten Dimension zu den bloß flächenhaften Eindrücken ist die dritte wichtige Leistung, die der Verstand vermöge der Kausalfunktion vollbringt.

4. Auch Entfernungen der Objekte gibt es für die bloße Empfindung nicht. Auch diese werden erst durch eine Operation des Verstandes herausgebracht und können sich erst als Folge kausaler Bestimmungen ergeben. Aus dem Sehwinkel, der Adaptation der Linse, der Luftperspektive und mit Hilfe zwischengelagerter Gegenstände ergibt sich die Möglichkeit einer Bestimmung von Entfernungen, also durchaus auf Grund empirischer Daten, aber nicht vermöge derselben, sondern vermöge der formgebenden Tätigkeit des Intellekts, welcher jene Daten zur Konstruktion objektiver Verhältnisse verwertet. Überall zeigt sich der Verstand am Werk, die bloße Empfindung in objektive Anschauung umzuschaffen und durch die einfache Funktion des Beziehens der Wirkung auf eine Ursache unter Beihilfe der reinen Anschauungsform des Raumes in Verbindung mit der Zeit die vielgestaltige sichtbare Welt in ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit hervorzubringen[458]. Die Kantische Lehre von der Verbindung eines Mannigfaltigen zur Anschauung einer Verbindung, die nicht durch Sinnesinhalte gegeben, sondern nur einem Akt des reinen Verstandes zu verdanken sein kann, tritt hier in eigenartiger, physiologisch gerichteter Umbildung auf[459].

Der Verstand aber ist mit seiner Kausalbeziehung nicht auf die schöpferische Konstruktion der sinnlichen Außenwelt beschränkt. Denn vermöge der gleichen Kausalfunktion stiftet er innerhalb des Gebietes der so geschaffenen Außenwelt im zeitlichen Ablauf ihrer Veränderungen a priori eine allumfassende Gesetzlichkeit. Es ist jene allgemeine Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs der Erscheinungen, auf welche sich die Wissenschaften von Tatsachen, insbesondere die empirischen Naturwissenschaften gründen. Der ursächliche Zusammenhang erfahrbarer Veränderungen innerhalb der objektiven Welt bildet dabei das Problem. Der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens erfüllt hier den eigentlichen Sinn seines Namens[460].

Die gewonnenen Klarstellungen führen, tiefer durchdacht, zu bedeutsamen Ergebnissen. Treffen nämlich die entwickelten Annahmen zu, so löst sich der gesamte Bestand der empirischen Anschauung in einen Inbegriff von Elementen auf, für die kein anderer als subjektiver Ursprung geltend zu machen ist. Das gilt, wie leicht einzusehen und schon von Locke gründlich dargetan ist, von den Sinnesempfin-

dungen, die, selbst wenn wir sie von „äußeren" Ursachen angeregt denken, jederzeit eine Transformation durch das betreffende Sinnesorgan voraussetzen (der Zucker selbst kann nicht der Süße, die Rose selbst nicht der Röte ähnlich gedacht werden). Aber schon die Annahme einer „äußeren" Ursache der sinnlichen Empfindung beruht auf einem Gesetze, das als Gesetz a priori nicht weniger subjektiven Ursprungs ist als die Empfindung, dem Gesetz der Kausalität. Ferner ist die Zeit, ohne die es keine Veränderung, also auch keine Ursächlichkeit gäbe, nach Kants Ermittlung eine subjektive Form des Intellekts. Und das gleiche gilt vom Raume, welcher mit dem Verlegen der Ursache „nach außen" das „äußere" Objekt, ja die objektive Außenwelt überhaupt allererst möglich macht. „Wir finden demnach sämtliche Elemente der empirischen Anschauung in uns liegend und nichts darin enthalten, was auf etwas schlechthin von uns Verschiedenes, ein Ding an sich selbst, sichere Anweisung gäbe[461]."

Was aber wird nach solchen Ergebnissen aus den Grundbegriffen der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung, Begriffen wie Materie, Substanz, Kraft? Sie haben sich lediglich eine Umdeutung ihres vulgären Sinnes gefallen zu lassen, ohne in ihrer Berechtigung dadurch erschüttert zu werden. Unter Materie pflegt das Substrat der körperlichen Erscheinungen verstanden zu werden, welches übrig bleibt, wenn wir jene Erscheinungen ihrer besonderen Formen und aller spezifischen Qualitäten entkleidet denken. Sie bezeichnet den „Träger" der körperlichen Phänomene, welcher in allen Körpern als identisches Etwas gedacht wird. Da nun die aufgehobenen Sonderformen und -qualitäten der körperlichen Erscheinungen nichts anderes sind als die besondere und eigentümliche Wirkungsart, welche sich im Reiche des Körperlichen abspielt, so kann nach Aufhebung derselben nichts übrig bleiben als „die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht, — also der Widerschein unsers eigenen Verstandes, das nach außen projizierte Bild seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt". „Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt . . . Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie:

ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die ein Teil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum[462]." So stellt die Materie das „objektive Korrelat des reinen Verstandes" dar. Da aber die ursächlichen Vorgänge, und mit ihnen alles Entstehen und Vergehen, nur vermöge der Kausalität eintreten, die Materie dagegen nichts anderes als die objektiv gefaßte Kausalität schlechthin ist, so kann auf sie selbst das Gesetz der Kausalität keine Anwendung finden. Bleibt doch dieses Gesetz auf den sukzessiven Eintritt und Austritt materieller Zustände beschränkt, ohne den Träger dieser Zustände selbst zu berühren. Die Materie als solche steht nicht unter dem Gesetz der Kausalität. Als unveränderlichen Träger veränderlicher Zustände bezeichnet der überlieferte Sprachgebrauch den Begriff der Substanz, dessen berechtigter Inhalt mit dem Begriff der Materie identisch ist, wogegen als Akzidenz (in Anlehnung an den gleichen Sprachgebrauch) „die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto" bezeichnet werden darf[463].

Aus dem Gesetz der Kausalität und als Ergänzung zu ihm ergeben sich zwei wichtige Korollarien, welche von gleicher Allgemeinheit und von gleichem Gewißheitsgrade, d. h. keiner Ausnahme fähig und über allen Zweifel erhaben und gleich dem Kausalitätsprinzip a priori erkennbar sind: das Gesetz der Trägheit und das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz. Das erste besagt, daß jeder vorhandene Zustand eines Körpers, Ruhe sowohl wie Bewegung, ohne Veränderung fortdauern muß, falls nicht eine Ursache solche Veränderung herbeiführt oder den vorhandenen Zustand aufhebt. Das zweite spricht aus, daß die Substanz, d. h. die Materie, deren Zustände dem zeitlichen Entstehen und Vergehen unterworfen sind, selbst weder entstehen noch vergehen kann, daß vielmehr das in der Welt vorhandene Quantum derselben ebensowenig vermehrt wie vermindert werden kann. Mit unerschütterlicher Gewißheit hält selbst das naive Bewußtsein an der Gültigkeit insbesondere des zweiten dieser Gesetze fest, indem es sich sträubt, das Verschwinden eines Körpers (etwa bei Taschenspielerstreichen, bei Verbrennung oder Verflüchtigung) als eine Vernichtung zu betrachten, bestimmt voraussetzend, daß trotz

aller Veränderung, welche die Form des Körpers erlitten haben mag, die Substanz, d. h. die Materie desselben, unvermindert vorhanden und irgendwo anzutreffen sein müsse, — eine Gewißheit, welche uns a priori bewußt ist und daraus entspringt, „daß es unserm Verstande an einer Form, das Entstehn oder Vergehn der Materie zu denken, durchaus fehlt." [464]

Wodurch aber geschehen alle Veränderungen, deren Verlauf das Gesetz der Kausalität in unbegrenzter Ausdehnung reguliert? Hier kommt der Begriff der Kraft zu seinem Recht. Ist die Materie, als Träger aller Veränderungen, dasjenige, woran solche stattfinden, so sind die Kräfte das, vermöge dessen diese Veränderungen, d. h. Ursachen und Wirkungen, überhaupt vonstatten gehen, „das, was den Ursachen die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, allererst erteilt." Und gleich der Materie bleiben sie von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen unberührt. Die Naturkräfte sind „von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, ebendeshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit, sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung: die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Z. B. daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins; und die in diesem Prozeß tätige, ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektrizität[465]." Die Frage, worin die Naturkräfte bestehen, als was sie positiv aufzufassen sind, ist in diesem Zusammenhange keiner Beantwortung fähig. Sie sind *„qualitates occultae"*, gestatten als solche keine physische Erklärung, sondern nur noch eine metaphysische, d. h. eine solche, welche über die Sphäre der Erscheinung hinausgeht. Die Kraft fällt also mit der Kausalität durchaus nicht zusammen. Dennoch tritt sie in konstanten Beziehungen zum Verlauf ursächlicher Geschehnisse auf, derart, daß sie in unwandelbarer Gleichmäßigkeit sich einstellt, sobald dem Kausalitätsprinzip gemäß die Bedingungen dazu vorhanden sind. „Die Norm, welche eine Naturkraft, hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also das

Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz. Die Verwechselung der Naturkraft mit der Ursache ist aber so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich[466]."

Unter der Gesamtheit der Ursachen sind nun drei verschiedene Arten zu unterscheiden: Ursachen im engsten Sinn, Reize und Motive. 1. Ursachen im engsten Sinn sind dadurch ausgezeichnet, daß bei ihnen Ursache und Wirkung sich quantitativ entsprechen und graduell einander jederzeit proportional bleiben, so daß die eine aus der andern sich berechnen läßt und umgekehrt. Veränderungen im Reiche des Anorganischen sind es, welche in diese Gruppen fallen; 2. Reize bekunden ihre Eigenart dadurch, daß Ursache und Wirkung einander ebensowenig quantitativ entsprechen, wie durch eine Steigerung der Intensität der Ursache eine solche der Wirkung verbürgt ist, so daß hier nicht der Grad der Wirkung aus dem Grade der Ursache berechnet werden kann. So kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine ungewöhnlich große Wirkung hervorrufen oder auch die bisher erzielte zerstören. (Z. B. das Wachstum der Pflanzen durch übertriebene Steigerung der Wärme.) In diese Gruppe fallen die Vorgänge des organischen Lebens mit ihrem vegetativen Teil. 3. Motive endlich sind jene Ursachen innerhalb des animalischen Lebens, welche den Verlauf aller mit Bewußtsein geschehenden Handlungen tierischer Wesen bestimmen. Bewußte Wahrnehmung oder Erkenntnis ist bei dieser Gruppe von Ursachen von ausschlaggebender Bedeutung. Von der Wirkungsart des Reizes unterscheidet sich die des Motivs dadurch, daß sie keines räumlichen Kontaktes bedarf. Es braucht nur wahrgenommen zu werden, um zu wirken, und steht im Verhältnis weder zur Dauer noch zur Nähe des wahrgenommenen Gegenstandes. Die Motivation ist die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität; der Intellekt das Medium der Motive[467].

Da somit die allen tierischen Wesen eigene Motivation des erkennenden Bewußtseins zu ihrer Vermittlung bedarf und dieses Bewußtsein die tierischen Wesen von anderen Gebilden innerhalb der organischen Welt eigenartig unterscheidet, so macht das Erkennen im weitesten Sinne den eigentlichen Charakter der Tierheit aus[468]. Dementsprechend bildet auch die empirische Anschauung oder,

wie Schopenhauer bisweilen sagt, das „Bewußtsein anderer Dinge", kein ausschließliches Eigentum des Menschen, sondern gehört, auf Grund der vom Verstand getragenen und durch ihn ausgeübten Kausalfunktion, in gleicher Weise, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit, allgemein zum tierischen Intellekt[469].

b) Der logische Grund

Hat der Satz vom Grunde in der ersten seiner Gestaltungen es mit anschaulichen Vorstellungen zu tun, so tritt er an zweiter Stelle als herrschendes Gesetz innerhalb eines Bezirkes von Objekten auf, welche als begriffliche Vorstellungen zu bezeichnen sind. Wenn der Mensch die auf Kausalerkenntnis gestützte Anschauung äußerer Objekte mit den Tieren teilt, so ist es diese Klasse von Objekten, welche ihn grundsätzlich von der Tierwelt unterscheidet und deren Besitz sein auszeichnendes Merkmal bildet. Ist nämlich der tierische Intellekt mit seinem Erkennen auf die anschauliche Gegenwart des Vorgestellten beschränkt, so vermag sich der menschliche auch auf das Nichtgegenwärtige zu erstrecken. Er besitzt eine Vorstellungsfähigkeit, welche ihn Fernes und Nahes, Vergangenes und Zukünftiges umspannen läßt und ihm die intellektuelle Herrschaft über alles Vorstellbare schlechthin verleiht. Wie der Verstand der subjektive Träger alles empirischen Anschauens ist und als solcher den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens beherrscht, so ist es die Vernunft, welcher in der zweiten Klasse der Objekte eine entsprechende Bedeutung zukommt[470]. Diese Objekte werden als Begriffe bezeichnet, weil es sich bei ihnen um eine Art von Vorstellungen handelt, deren jede unzählige Einzeldinge unter sich begreift und somit einen Inbegriff derselben darstellt. Als „Vorstellungen aus Vorstellungen" lassen sie sich charakterisieren[471]. Von den Vorstellungen der ersten Klasse unterscheiden sich die Begriffe grundsätzlich nach zwei Richtungen: einmal durch ein Minder, sodann durch ein Mehr. Ein Minder, indem sie infolge der Preisgabe aller individuellen Unterschiede des ursprünglich Gegebenen, der Anschaulichkeit durchaus entbehren; ein Mehr, indem die Eigenschaft der Allgemeinheit ihren auszeichnenden Grundcharakter darstellt, d. h. die Eigentümlichkeit, eine unbegrenzte Vielheit einzel-

ner Vorstellungen unter sich zu befassen [472]. Beide Eigenschaften der Begriffe, Unanschaulichkeit wie Allgemeinheit, ergeben sich aus der Art ihres Zustandekommens und aus ihrer besonderen Bedeutung. Ihre Bildung geschieht auf dem Wege einer Zerlegung dessen, was in der empirischen Anschauung als vollständiger Vorstellungsinhalt gegeben ist, derart, daß von dem Anschaulich-Gegebenen Vieles fallen gelassen, Anderes wieder in selbständiger Zusammenfassung verbunden wird. Fallen gelassen wird das Besondere und Verschiedenartige; übrigbehalten, verbunden und für sich gedacht wird das Übereinstimmende und Gemeinsame dessen, was sich anschaulich darbietet. So zeigen die begrifflichen Vorstellungen eine von Grund aus eigenartige Struktur und bestehen gegenüber den anschaulichen Gegebenheiten aus einem völlig heterogenen Stoff [473]. „Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die .. vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandteile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge. Bei diesem Prozesse nun aber büßen die Vorstellungen notwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandteile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahierte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl d e n k e n, jedoch darum nicht für sich allein auch a n s c h a u e n .." [474]. Da aber in den Begriffen nicht eine beschränkte Vielheit anschaulicher Einzelinhalte, sondern das diesen Gemeinsame als solches und überhaupt gedacht wird, so müssen sie allumfassend, also allgemein sein, derart, daß alle gleichartigen Inhalte notwendig unter sie fallen und durch sie mitgedacht werden. „Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas anderes fallen lassen und doch bei allen dasselbe übrig behalten, so ist dies das Genus jener Spezies. Demnach ist der Begriff eines jeden Genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Spezies, nach Abzug alles dessen, was nicht a l l e n Speziebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein Genus gedacht werden: daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine S p h ä r e, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger

denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Sein, Wesen, Ding, Werden u. dgl. m."[475]

Um aber ein brauchbares Material für zuverlässige Denkoperationen zu werden, muß den zu abstrakten Begriffen sublimierten und damit aller Anschaulichkeit beraubten Vorstellungen vonseiten der sinnlichen Anschauung gewisse Unterstützung zuteil werden. Um nicht dem Bewußtsein zu entschlüpfen oder in Unbestimmtheit zu verschwimmen, bedürfen sie der eindeutigen Fixierung durch sinnliche Zeichen, d. h. durch Worte[476]. Sodann kommt dem begrifflichen Vorstellen die Phantasie zu Hilfe, indem sie anschauliche Repräsentanten der Begriffe bereitstellt. Als Repräsentant eines Begriffs dient das Phantasma, welches eine anschauliche, vollständige, einzelne Vorstellung ausmacht, obwohl es nicht der Sinneswahrnehmung als solcher, also auch nicht dem Komplex der Erfahrung angehört, sondern ein reproduktives Erzeugnis der Einbildungskraft ist. Mit dem Begriff ist also das Phantasma nicht zu verwechseln. Selbst dann, wenn es als stellvertretendes Symbol des Begriffs, d. h. als sein Repräsentant auftritt, ist es streng von ihm selbst zu unterscheiden. Denn niemals kann das Phantasma dem durch dasselbe repräsentierten Begriffe entsprechen. Dem Begriffe von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Dreieck überhaupt, Zahl überhaupt läßt sich kein Phantasma zuordnen, welches diesen Begriffen konform wäre, vielmehr muß das Phantasma irgendeines bestimmten Hundes, einer bestimmten Farbe, eines bestimmten Dreiecks, einer bestimmten Zahl genügen, um den angedeuteten Zweck zu erfüllen. „Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentiert, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist."[477]

Die Sphären der Begriffe stehen nun in mannigfaltigen Wechselbeziehungen zu einander, derart, daß sie sich teils einschließen, teils ausschließen, teils ineinander greifen und sich durchkreuzen. Wird doch auch in verschiedenartigen Begriffen teilweise Gleichartiges gedacht, obwohl bei echter Verschiedenheit der Begriffe jedem von ihnen oder wenigstens einem derselben etwas nur ihm Eigenes zukommt[478]. Diese Zusammenhänge deuten schon auf besonders geartete

Beziehungsmöglichkeiten hin, welche innerhalb dieser Klasse von Vorstellungen obwalten.

Die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen ist es, die wir im engeren Sinne als Denken bezeichnen. Ihm verdankt der Mensch jene ihm eigene Besonnenheit, welche dem Tiere fehlt und welche wiederum die Grundlage folgenreichster Leistungen bildet. Indem unzählige Dinge durch einen Begriff gedacht werden, in welchem das Wesentliche festgehalten, das Unwesentliche preisgegeben ist, kann von allen Unterschieden des Anschaulich-Gegebenen, insbesondere von den räumlichen und zeitlichen Besonderheiten abgesehen und damit ein überräumlich und überzeitlich gültiger Bestand von Einsichten erworben werden. So ergeben sich als Folge begrifflichen Denkens jene besonderen Vorzüge, welche den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnen: Sprache, zweckvoll-planmäßiges Handeln und, auf Grund sprachlicher Mitteilung gewonnener Einsichten, durch Überlieferung und gemeinschaftliche Zielsetzungen: Zivilisation und Wissenschaft[479]. Besonders innige Wechselbeziehungen sieht Schopenhauer zwischen Sprache und begrifflichem Denken gegeben. Zeigt doch die Analyse zusammenhängender Rede selbst geistig wenig hochstehender Menschen einen so erstaunlichen Reichtum an logischen Formen, Gliederungen, Nuancierungen und Distinktionen, daß in ihr geradezu eine latente Wissenschaft enthalten scheint und die Erlernung der Sprache mit all ihren Wendungen und Feinheiten eine Entwicklung der Vernunft in sich schließt[480]. Die Vernunft nämlich hat, als Herrscherin im Reiche der Begriffe, einer doppelten Aufgabe zu genügen: Zunächst hat sie, auf Grund klarer Auffassung der anschaulichen Welt, deren Bestand in abstrakten Begriffen abzusetzen. Dies ist ihr „fundamentales Geschäft". Sodann sucht sie den so gewonnenen Stoff in Urteilen und Schlüssen zu zahllosen Kombinationen zu verarbeiten. Urteile und Schlüsse nämlich bilden das „Gewebe unserer Gedankenwelt"[481]. Aus beiderlei Leistungen ergibt sich, daß die Vernunft, streng genommen, nicht schöpferisch ist, sondern für unsere Einsicht im Wesentlichen nur eine operative Bedeutung besitzt. Sie ist alles andere als ein theoretisches Orakel, wofür man sie bisweilen ausgegeben hat. Sie erweitert nicht eigentlich unser Erkennen, sondern gibt ihm bloß eine andere Form. „Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlech-

terdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus, indem sie, zunächst Begriffe bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge einiges fallen läßt und anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Übersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung. . . Dies also, und dies allein, ist die Tätigkeit der Vernunft: hingegen Stoff aus eignen Mitteln liefern kann sie nimmermehr." Die Vernunft ist „weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts als die gehaltlosen Formen ihres Operierens." Es ist nicht zufällig, „daß sie, sowohl in den lateinischen wie in den germanischen Sprachen, als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich."[482]

Die Leistung des begrifflichen Vorstellens, auf die unter den geschilderten Voraussetzungen alles ankommt, ist die korrekte Übertragung des anschaulich Aufgefaßten und aller seiner wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse in begriffliche Formen, d. h. die Bildung richtiger Begriffe, also „die Zusammenfassung jener Eigenschaften unter richtige Abstrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden." Erst an zweiter Stelle handelt es sich um Vergleichung dieser Begriffe einmal mit dem Angeschauten, sodann untereinander, endlich mit dem übrigen Vorrat an Begriffen, woraus sich richtige und erschöpfende Urteile ergeben. Und erst an dritter Stelle: um Kombination dieser Urteile zu Schlüssen und Beweisen. „Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden, so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Untersuchung."[483] Das anschaulich Erkannte korrekt und einwandfrei ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen ist die Aufgabe der Urteilskraft. Diese darf demzufolge als Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnisweise oder zwischen Verstand und Vernunft bezeichnet werden. Zwar ist die Urteilskraft im weiteren Sinne „auch auf dem Gebiete des bloß abstrakten Erkennens tätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen ver-

gleicht: daher ist jedes Urteil, im logischen Sinne dieses Worts, allerdings ein Werk der Urteilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weitern subsumiert wird. Jedoch ist diese Tätigkeit der Urteilskraft, wo sie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Übergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht." Selten liegen die Fehler unserer Gedankengänge in den Schlüssen, „noch sonst in der Form, sondern in den Urteilen, also in der Materie des Denkens." Alles kommt demnach an auf die primären, unmittelbar auf die objektive Auffassung der Anschauung gegründeten Urteile. Sie tragen die erkenntnistheoretische Verantwortung für alle aus ihnen abgeleiteten Folgerungen und Schlüsse[484]. Wie die Vernunft das unterscheidende Merkmal zwischen Mensch und Tier bildet, so ist es die Urteilskraft im engeren Sinne, deren Besitz die Menschen unter einander, d. h. die seltenen geistig Hervorragenden von der ungeheuren Masse der Urteilslosen unterscheidet und trennt. Denn „Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixieren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch ebenso viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene trotz einer teilweisen Übereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische trotz einer teilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies alles tut die Urteilskraft." Eben diese aber ist bei den allermeisten der Menschen nur rudimentär entwickelt und gestattet ihnen nicht, zu Leistungen aufzusteigen, welche die Wissenschaften in entscheidender Weise fördern.[485]

Die Gestaltung, in welcher der Satz vom Grunde innerhalb dieser Klasse von Objekten auftritt, ist vorgezeichnet durch die Eigenart eben dieser Objekte, der begrifflichen Vorstellungen: es ist der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens *(principium rationis sufficientis cognoscendi)*. Und zwar macht er sich geltend nicht unmittelbar in Beziehung auf Begriffe als solche, sondern erst in Beziehung auf deutlich gedachte Begriffsver-

hältnisse oder Verknüpfungen von Begriffen. Denn das Denken im engeren Sinne besteht nicht in bloßem Gegenwärtighaben begrifflicher Vorstellungen, sondern „in einem Verbinden oder Trennen zweier oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restriktionen und Modifikationen, welche die Logik . . angibt."[486] Ein so gedachtes und sprachlich formuliertes Begriffsverhältnis heißt ein Urteil. Und Urteile sind es, an welchen die Bedeutung des Erkenntnisgrundes zutage tritt. Hier besagt der Satz, daß, wenn ein Urteil eine Erkentnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß. Hat es einen solchen, so erhält es das Prädikat wahr. Wahrheit bedeutet also keinen dem Urteile selbst immanenten Sachverhalt, ist vielmehr nichts anderes als „die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird". Sie ist „eine ausschließlich den Urteilen zukommende, also logische Eigenschaft". Und außerhalb dieser Urteilsrelation von Wahrheit zu reden hat keinerlei Sinn. Mit vorbildlicher Schärfe und eindringlicher Klarheit hat Schopenhauer den grundsätzlichen Beziehungscharakter aller Wahrheit urgiert, der es prinzipiell verbietet, von „Wahrheit an sich", „alsoluter Wahrheit" u. dgl. zu reden oder gar die Begriffe Wahrheit und Wirklichkeit durcheinander zu werfen, wie es vulgo oft genug geschieht[487]. Da es nun immer etwas ist, worauf das wahre Urteil sich stützt oder was ihm Wahrheit verleiht, so zeigt sich, daß die deutsche Bezeichnung „Grund" passend gewählt ist.

Im Erkennen der Gründe der Urteile besteht die „vornehmste Funktion der Vernunft, ihr Geschäft κατ' ἐξοχήν."[488] Dem aber, was sich auf diese Weise, objektiv betrachtet, als Wahrheit darstellt, entspricht auf der subjektiven Seite Wissen. „Wissen überhaupt heißt: solche Urteile in der Gewalt seines Geistes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnisgrund haben, d. h. wahr sind."[489]

Die Gründe, welche einem Urteile Wahrheit verleihen, zerfallen in vier verschiedene Klassen und ganz entsprechend sind die möglichen Wahrheiten, welche sich unter diesem Gesichtspunkt unterscheiden lassen, von viererlei Art.

1. Ein Urteil kann ein anderes Urteil zum Grunde haben, welches bereits als gültig vorausgesetzt wird. In diesem Falle wird das zu begründende Urteil durch Verglei-

chung mit dem vorausgesetzten gewonnen, entweder in einfacher Konversion oder Kontraposition, oder aber mit Hilfe eines dritten Urteils, welches aus dem Verhältnisse zweier Urteile, der Prämissen, zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urteils, als Schlußsatz, resultieren läßt. Hier handelt es sich um logische oder formale Wahrheit. Ob das abgeleitete Urteil auch in materiellem Sinne als wahr zu betrachten ist, bleibt jederzeit abhängig von der materialen Wahrheit des Urteils, von dem die Ableitung erfolgt oder weiterhin von denjenigen Urteilen, aus welchen dieses gewonnen ist. Die formale Gültigkeit des Ergebnisses ist demnach als solche nicht abhängig von dem Inhalt seiner Voraussetzungen. Alle Schlüsse und Beweise stützen sich auf den zureichenden Grund des Erkennens in diesem formallogischen Sinn. „Die ganze Syllogistik ist nichts weiter als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urteile unter einander; also der Kanon der logischen Wahrheit." Auch analytische Urteile haben bloß logische Wahrheit, denn sie besitzen ihren zureichenden Grund in der vorausgesetzten Definition des Subjektbegriffs. Die Wahrheit bleibt auch hier eine erborgte. Sie resultiert aus nichts anderem als aus der Vergleichung der beteiligten Begriffe, d. h. aus der Erkenntnis, daß in einem Begriff ein anderer entweder ganz oder zum Teil mitgedacht ist.

2. Der Grund eines Urteils kann sodann in der ersten Klasse möglicher Objekte, d. h. in einer sinnlich vermittelten Anschauung, also in der Erfahrung gelegen sein. Dann hat das Urteil materiale Wahrheit, und zwar ist diese, „sofern das Urteil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet", als empirische Wahrheit zu bezeichnen. Sagen wir: ein Urteil hat materiale Wahrheit, so bedeutet dies: „seine Begriffe sind so mit einander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie es die anschaulichen Vorstellungen, durch die es begründet wird, mit sich bringen und erfordern." Um zu entscheiden, ob diese Forderung erfüllt ist, waltet die Urteilskraft ihres Amtes[490].

3. Ferner können Grund eines Urteils sein jene in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit aller Erfahrung im Bewußtsein zugrunde liegenden Faktoren unseres Vorstellens, welche als Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes allererst Erfahrung ermöglichen. Liefern diese Formen den Grund zu wahren Urteilen, so ergeben sich synthetische Urteile

a priori. Nicht auf bloßen Begriffen (wie bei der logisch-formalen Wahrheit), nicht auf Erfahrung (deren Bestätigung es in diesem Falle nicht bedarf und von der eine Widerlegung hier nicht zu befürchten ist), sondern auf den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als solchen beruht eine Wahrheit der hier zu betrachtenden Art. Als transzendentale Wahrheit ist sie zu bezeichnen, eben weil sie sich auf jene (allen speziellen Erfahrungsinhalt überschreitenden) Bedingungen gründet[491]. Ein solches Urteil „ist durch eben das bestimmt, wodurch die Erfahrung selbst bestimmt wird: nämlich entweder durch die a priori von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit oder durch das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität". Beispiele für Wahrheiten solcher Art bieten Sätze wie: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein. Drei Punkte liegen immer in einer Fläche. Ein Dreieck kann nur einen rechten Winkel haben. $3 \times 7 = 21$. Nichts geschieht ohne Ursache. Materie kann weder entstehn noch vergehn. Die gesamte reine Mathematik besteht aus Wahrheiten dieser Klasse.

4. Endlich ergibt sich eine vierte und letzte Gruppe von Wahrheiten dadurch, daß die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens Grund eines Urteils werden. Wahrheiten solcher Art werden von Schopenhauer als metalogische bezeichnet. Solcher Urteile und entsprechender Wahrheiten gibt es indessen nur vier, welche trotz aller Verschiedenheit ihrer Beurteilung im einzelnen von der logischen Überlieferung längst und mit Recht als Grundgesetze alles Denkens betrachtet worden sind, obwohl sie selbst nur auf induktivem Wege entdeckbar sind. Es sind dies der Satz der Identität, der Satz des Widerspruchs, der Satz des ausgeschlossenen Dritten und der Satz des zureichenden Grundes des Erkennens selbst — Fundamentalgesetze, die man zusammenfassend als die logischen Axiome zu bezeichnen pflegt. Daß es sich bei ihnen in der Tat um Urbedingungen der Möglichkeit des Denkens handelt, zeigt die reflektierende „Selbstuntersuchung der Vernunft", indem die letztere Versuche darüber anstellt, was sich überhaupt denken läßt, was nicht. „Sie erkennt auf diesem Wege, daß sie vergeblich versucht, jenen Gesetzen zuwider zu denken, z. B. nicht denken kann, ein Zirkel sei dreieckig oder ein Stück Holz von Eisen: dadurch erkennt sie jene

Gesetze als die Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens." Es zeigt sich alsdann, „daß ihnen zuwider zu denken, so wenig angeht, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen."[492] Gleich den Gründen der Urteile von transzendentaler Wahrheit werden die metalogischen Wahrheiten zunächst mittelbar erkannt, d. h. durch induktive Analyse des objektiven Befundes möglichen Vorstellens und Denkens, eine Analyse, welche die Klarstellung der Bedingungen jener Möglichkeit allein zuläßt. Wenn der Satz vom Grunde einmal als transzendentale, sodann als metalogische Wahrheit auftritt und weiterhin noch in anderem Sinne als transzendental auftreten wird, so zeigt dies, wie vielseitig die Verzweigungen seiner Gestalten sich kreuzen und berühren[493].

c) Der mathematische Grund

Eine dritte Klasse von Vorstellungsgegenständen mit entsprechend eigenartiger Gestaltung des Satzes vom Grunde bietet sich dar in dem formalen Teile der vollständigen Vorstellungen, welche die sinnliche Erfahrung bietet. Es sind jene allgemeinen räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, welche in empirischer Anschauung erfüllt wahrnehmbar, daneben jedoch „für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen", in ihrer unverbrüchlichen Gesetzlichkeit, wie Kant gezeigt hatte, in „reiner Anschauung" a priori vorstellbar sind. Als Objekte reiner Anschauung in diesem Sinne, d. h. insofern sie ohne Rücksicht auf ihr empirisches Erfülltsein a priori vorstellbar sind, kommen die Verhältnisse von Raum und Zeit als jene Klasse von Gegenständen in Betracht, auf welche sich der Satz vom Grunde in der dritten seiner Gestaltungen bezieht.

Werden nämlich Raum und Zeit in dieser Weise für sich und abgesondert von ihrem empirischen Inhalt betrachtet, so zeigt sich, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis strengen wechselseitigen Bestimmtseins zu einander stehen, woraus sich eine völlig eigenartige Verknüpfungsweise unserer Vorstellungen ergibt. Im Raume wird dieses Verhältnis Lage, in der Zeit Folge genannt. „Diese Verhältnisse sind eigentümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unsrer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand noch die Vernunft, mittelst bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen

Anschauung a priori sind sie uns verständlich: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen[494]." Das allgemeine Gesetz, nach welchem die Teile des Raumes (im Sinne der Lage) und die Teile der Zeit (im Sinne der Folge) einander bestimmen, ist der Satz vom zureichenden Grund des Seins *(principium rationis sufficientis essendi)*. Hier handelt es sich um kein Werden (wie in der ersten Klasse von Objekten) und um kein Gedachtwerden (wie in der zweiten), sondern das So-Sein dessen, was hier zur Anschauung gelangt, ist es, was jene eigentümliche Art notwendiger Verknüpfung von Vorstellungen ergibt. Ist doch der Zusammenhang zwischen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks von dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung wie von der begrifflichen Beziehung zwischen Grund und Folge durchaus verschieden. Freilich besteht die Möglichkeit, daß die Einsicht in einen Seinsgrund zum Erkenntnisgrund wird, ebenso wie die Einsicht in das Gesetz des ursächlichen Werdens in einem bestimmten Fall. Keineswegs jedoch wird dadurch die prinzipielle Verschiedenheit zwischen dem Grund des Seins, dem Grunde des Werdens und dem des Erkennens aufgehoben[495].

Wie stellt sich nun der Seinsgrund im Raume und in der Zeit als eigenartiges Gesetz unseres erkennenden Bewußtseins dar? In beiden Fällen ist es die von allen ursächlichen und allen begrifflichen Beziehungen verschiedene Beschaffenheit der reinen Anschauungsformen, aus welcher sich die hier obwaltende notwendige Verknüpfung unserer Vorstellungen ergibt. Im Raum nämlich ist jeder Teil desselben in seiner Lage einmal bestimmt durch einen anderen, während er zugleich selbst für diesen bestimmend ist. Jeder Raumteil hat seinen Seinsgrund in einem anderen, zu welchem er einmal in bedingtem, sodann aber, und in gleichem Maße, in bedingendem Verhältnis steht. So ergibt sich ein Verhältnis von Grund und Folge, welches in seiner Verkettung ins Unbegrenzbare weist und stets die gleiche Wechselbeziehung einschließt. Und entsprechend verhält es sich mit der Zeit. Da diese nur eine Dimension besitzt, kommt eine Mannigfaltigkeit der Beziehungen, wie sie auf räumlichem Gebiet herrscht, bei ihr nicht in Betracht. Um so deutlicher hebt sich die aus ihrem Grundcharakter fließende Gesetzlichkeit

unseres Vorstellens ab. Der Grund des Seins erscheint als Gesetz der Folge im Sinne des Nacheinander zeitlicher Sukzession. Hier ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. Nur durch diesen kann man zu jenem gelangen. Der Nexus der Zeitteile ist es, auf dem alles Zählen beruht. „Alles Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um stets zu wissen, wie oft wir schon die Einheit gesetzt haben, markieren wir sie jedesmal mit einem andern Wort: dies sind die Zahlworte. Nun ist Wiederholung nur möglich durch Sukzession: diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der Zeit, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff: also ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich." Jede Zahl setzt demnach die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus: „zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seinsgrund weiß ich, daß wo Zehn sind, auch Acht, Sechs, Vier sind." Auf dieser Grundlage erbaut sich somit auch die Wissenschaft von den Zahlen, die Arithmetik, „die durchweg nichts anderes als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt."[496] Aus der Zeitanschauung leitet sich demnach auch der Begriff der Vielheit überhaupt her und kann ohne dieselbe nicht gedacht werden.

Wie auf dem Nexus der Zeitteile die Arithmetik beruht, so beruht auf dem Nexus der Teile des Raumes die Schwesterwissenschaft derselben: die Geometrie. Das Eigentümliche beider Wissenschaften aber besteht in der unmittelbaren, anschaulichen Einsicht in jenen Nexus, welche vermöge des Seinsgrundes vonstatten geht. Und diese Einsicht ist nicht durch begriffliche Operationen zu gewinnen, sondern nur durch reine Anschauung selbst. Dementsprechend ist nach Schopenhauer die Zurückführung jedes geometrischen Satzes auf anschauliche Erkenntnis grundsätzlich zu verlangen, im vollen Gegensatz zu der Methode der Euklidischen Geometrie, welche als eine „glänzende Verkehrtheit" dasteht, indem sie durchweg bestrebt ist, die anschauliche Evidenz durch eine logische zu ersetzen und dadurch dem Lernwilligen die unmittelbare Einsicht in die Grundverhältnisse des Raumes, auf welche es hier gerade ankommt, vorenthält. „Wir müssen finden, daß dies ist, wie wenn jemand sich die Beine abschnitte, um mit Krücken zu gehen"; denn die logische Demonstration führt bei geometrischen Verhält-

nissen mit Hilfe des Erkenntnisgrundes zwar zu der Gewißheit, daß etwas so ist, aber keineswegs zu der Einsicht, warum es so ist[497]. Dieses Warum dagegen bietet der durch reine Anschauung unmittelbar zugängliche Einblick in die Gesetze des Raumes. Er bewirkt eine Art von Überzeugung, welche unerreichbar ist durch den Euklidischen „Mausefallenbeweis", welcher fast die unbehagliche Empfindung wie nach einem Taschenspielerstreich zu hinterlassen pflegt[498]. Es gilt dem überlieferten Vorurteil zu entsagen, die bewiesene Wahrheit habe vor der anschaulich erkannten irgend etwas voraus. Die unmittelbare Einsicht in die räumlichen Verhältnisse gewährt vielmehr vollgültige Gewißheit. Der Seinsgrund wird anschaulich erkannt. Und die Möglichkeit solcher Erkenntnis ist a priori gegeben. So bleibt nach Schopenhauer die ideale Forderung bestehen, jede mögliche geometrische Wahrheit auf anschauliche Verhältnisse zurückzuführen und aus angeschauter Notwendigkeit als gültig zu begreifen. Bei verwickelten Sätzen sieht er zwar große, aber nicht unüberwindliche Schwierigkeiten solchem Unterfangen sich entgegentürmen. Für einfachere sucht er seine Durchführbarkeit durch bildliche Erläuterungen zu zeigen[499].

Die Erkenntnisweise nach dem Seinsgrunde ist in ihren Licht- und ihren Schattenseiten nach zwei Richtungen hin zu charakterisieren: 1. Da sie, im Gegensatz zu aller auf empirischer Anschauung fußenden Induktion, eine Erkenntnisart darstellt, bei welcher nicht, wie dort, der Grund aus der Folge, sondern die Folge aus dem Grund erkannt wird, und zudem die so erreichbare Einsicht auf reiner Anschauung a priori beruht, besitzt dieselbe völlige Untrüglichkeit und apodiktische Gewißheit. Sie hat überdies unbeschränkte Ausnahmslosigkeit oder Universalität zu beanspruchen, gilt also von jedem nur denkbaren Fall. 2. Da aber hier nur das Formale, auf welches sich alle Apriorität gründet, durch die Erkenntnis getroffen wird, nämlich die reinen Formen der Anschauung als Bedingungen möglicher Erfahrung, so ist keine einzige Wahrheit über das Dasein oder die inhaltliche Beschaffenheit eines Wirklichen mit Hilfe des Seinsgrundes zu ermitteln[500].

d) Der ethische Grund

Die vierte und letzte Klasse von Gegenständen unseres Vorstellens wird von Schopenhauer mit der Bemerkung eingeführt, daß sie „eine gar eigene, aber sehr wichtige" sei. Sie umfaßt für jeden nur ein Objekt, nämlich das „unmittelbare Objekt des innern Sinnes", welches das Selbstbewußtsein darbietet, im Gegensatz zum Bewußtsein anderer Dinge. Auch das Selbstbewußtsein aber ist nichts schlechthin Einfaches. Es zerfällt, gleich dem Bewußtsein anderer Dinge, in ein Erkennendes und ein Erkanntes. Und ebensowenig wie sonst ist das Erkennende (das Subjekt) hier imstande, sich selber gegenständlich zu erfassen, da es als notwendiges Korrelat aller Vorstellungen und als Bedingung derselben, niemals sich selbst zum Objekt haben kann. Das vorstellende Subjekt ist sich selber als solches unerkennbar, und es gibt in diesem Sinne kein Erkennen des Erkennens. Dementsprechend ist das Objekt, welches sich als gegenständliches Element im Selbstbewußtsein vorfindet, von völlig anderer Natur. Was enthält nun das Selbstbewußtsein an Gegenständlichem? Wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbst unmittelbar bewußt? Die Antwort lautet: Er findet sich immer als wollend. Und zwar ist das Wollen hier in der ganzen Ausdehnung seiner verschiedenartigsten Grade und Abstufungen zu verstehen, indem es aktuelle Willenshandlungen, Affekte, Leidenschaften wie dunkle Gefühlsregungen in gleichem Maße umfaßt[501]. Das Erkannte tritt somit im Selbstbewußtsein durchaus in diesem weiteren Sinne als Wille auf. Den Inhalt dieses Bewußtseins bildet das Subjekt des Wollens, welches sich dem erkennenden Subjekt als Objekt darbietet, jedoch nicht, wie die Gegenstände der äußeren Anschauung, im Raume, sondern allein in der Zeit. Es nimmt also unter allen Gegenständen unseres Vorstellens einen ganz besonderen Platz ein. Denn hier fallen Subjekt und Objekt in einzigartiger Weise zusammen. Die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt aber, vermöge welcher wir von einem „Ich" sprechen, das beide umschließt, ist der „Weltknoten" und daher unerklärlich. Denn erklärbar und begreiflich sind immer nur Verhältnisse der Objekte, die auf Grund des Bestehens irgendwelcher Verschiedenheit die Herstellung von Beziehungen gestatten. Hier

dagegen ist eine wirkliche Identität des Subjekts mit dem Objekte unmittelbar gegeben. Hier gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr. Diese Identität ist keiner weiteren Aufklärung fähig. Wir stehen bei ihr vor dem „Wunder κατ' ἐξοχήν" [502].

In diesem Bezirk, der durch das Objekt unseres Selbstbewußtseins gegeben ist, also dem Gebiete des Wollens, tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns *(principium rationis sufficientis agendi)* oder kürzer: als Gesetz der Motivation. Bei jeder Handlung und jedem Willensakt halten wir uns für berechtigt, nach einem Warum zu fragen. Wir setzen a priori und mit unausweichlicher Notwendigkeit ein Motiv voraus, welches der Willenshandlung vorhergegangen ist und den Grund derselben bildet. Ohne solches ist die Handlung für uns so undenkbar wie die Bewegung des leblosen Körpers ohne Stoß oder Zug undenkbar ist. So stellt die Motivation allerdings eine Art der Kausalität dar. Und das Motiv war bereits in der ersten Klasse der Objekte unter den Arten der Ursachen zu erwähnen. Aber die Kausalität im engeren Sinne hatte es allein zu tun mit den Erscheinungen der Körperwelt, wie sie die äußere Anschauung bietet. „Dort ist sie das Band der Veränderungen unter einander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimnis: denn wir stehn daselbst immer draußen. Da sehn wir wohl diese Ursache jene Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringen: aber wie sie eigentlich das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht." Hier dagegen ist uns ein Einblick vergönnt, der weit über die Ergebnisse der Kausalanalyse hinausreicht, zu welcher uns der Satz vom Grunde in der ersten seiner Gestalten befähigt. Dort sahen wir eine undurchbrechbare Gesetzlichkeit die Verkettung der Erscheinungen beherrschen, konnten eine Begebenheit aus der anderen ursächlich ableiten und in ihrem Zusammenhang erklären, ohne doch jemals den so erklärten Vorgang durch und durch zu verstehen. Die „Hauptsache" dabei, nämlich das „Innere" des ursächlichen Geschehens blieb uns verschlossen. Ganz anders ist der Aspekt, welchen das Objekt des Selbstbewußtseins eröffnet. Er zeigt die kausale Verknüpfung und die zu ihr gehörigen Tatbestände in einem völlig neuen und eigenartigen Licht. Hier

steht uns die Einsicht in das Innere des rätselhaften Vorgangs offen. Wir erleben unmittelbar den Zusammenhang des in ihm sich abspielenden Geschehens, indem wir erfahren, „daß dasselbe ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird". Denn die Einwirkung des Motivs wird hier nicht, wie bei allen anderen Ursachen, „von außen" und daher nur mittelbar, sondern zugleich „von innen" und ganz unmittelbar erkannt. „Hier stehn wir gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz andrer Art. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen."[503]

Damit stehen wir bereits an der Schwelle, welche die Theorie der Erkenntnis von der Metaphysik trennt: am Eingangstor der Metaphysik der Natur.

3. Ergebnisse und Folgerungen

Nach dem gewonnenen Überblick über die vier Gestalten, in welche der Satz vom Grunde sich gliedert, gilt es, den Wesenscharakter desselben, welcher den Satz zu einem Generalgesetz unseres Erkennens macht, abschließend zu bestimmen. — Als gemeinschaftlicher Ausdruck für alle a priori uns bewußten Formen des Objekts ist der Satz vom Grunde die Quelle aller jener Beziehungen, auf denen gültiges Erkennen vorgestellter Objekte beruht. Er ist das alleinige Prinzip und der alleinige Träger aller und jeder Notwendigkeit. Notwendigsein bedeutet ja nichts anderes als aus einem gegebenen Grunde folgen, und Notwendigkeit nichts anderes als Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist. Jede Notwendigkeit ist demgemäß bedingt, und von „absoluter" oder „unbedingter" Notwendigkeit zu reden ist absurd, denn solche wäre eine contradictio in adjecto. „Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als notwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es notwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend." „Notwendigsein und aus einem gegebenen Grunde folgen sind mithin

Wechselbegriffe, welche als solche überall einer an die Stelle des andern gesetzt werden können."[504]

So ergibt sich ein Parallelismus zwischen den Arten der Gründe und den Arten der Notwendigkeit, der es gestattet, eine vierfache Notwendigkeit zu unterscheiden: 1. eine logische, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens; 2. eine physische, nach dem Gesetz der Kausalität; 3. eine mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins; 4. eine moralische, nach dem Gesetz der Motivation.

Die Herrschaft des Satzes vom Grunde ist auf dem Gebiet möglichen Vorstellens unbeschränkt. Jedes vorstellbare Objekt ist ihm irgendwie unterworfen, da jede unserer Vorstellungen irgendwie in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Beziehung zu anderen Vorstellungen steht, einerseits bedingt, andererseits bedingend. In seiner Grundbedeutung drückt er somit einen Inbegriff a priori bestimmbarer Abhängigkeitsverhältnisse aus, welche auf allen Gebieten unseres Vorstellens ins Unbegrenzbare sich erstrecken. Der allgemeine Sinn des Satzes aber läuft darauf hinaus, daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines anderen ist. So ist der Satz vom Grunde das allgemeine Prinzip der Relativität, in welcher sich alle Objekte der empirischen Welt darstellen. Nur in Form dieser durchgängigen Relativität kommt der Welt als Vorstellung ein Dasein zu.

Als Gesetz a priori aber entstammt der Satz vom Grunde der selbsteigenen Struktur unseres Intellektes. Seine Wurzel ruht in der Urbeschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens. Diese ist demnach anzusehen als „der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseins."[505] Entspringt aber der Satz vom Grunde in allen seinen Formen a priori unserem Intellekt, so ist er, die Quelle aller Abhängigkeitsbeziehungen, selber von diesem abhängig, und seine Anwendbarkeit kann keine unbeschränkte sein. Er ist keine *veritas aeterna*, kein Ausdruck für die Möglichkeit eines absoluten Daseins der Dinge, wie der dogmatische Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts angenommen hatte, kein letztes, unbedingtes Gesetz, vermöge dessen die Welt selbst und an sich, also die Gesamtheit des Daseienden, einschließlich des menschlichen Intellektes, besteht; sondern ein sehr

bedingtes, bedingt durch die intellektuelle Organisation des erkennenden Subjekts, welches, eben weil es a priori die Grundverhältnisse der Dinge als notwendig vorstellt, die so vorgestellte Welt nur als Erscheinung erkennt[506]. Er ist das Universalgesetz der Welt als Vorstellung, welches selber im vorstellenden Bewußtsein seine Wurzel hat.

Damit verbietet sich die Anwendung des Satzes vom Grund auf jedweden Gegenstand, welcher grundsätzlich nicht Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Unanwendbar ist er auf das Ganze der seienden Dinge, der „Dinge an sich"; unanwendbar auf das Verhältnis von Objekt und Subjekt, da er nur die Gesetze für die Objekte (= Vorstellungen) unter einander liefert, nicht aber für die Beziehungen zu dem, was Voraussetzung alles Objekts ist. Ebenso verfehlt wie es daher ist, nach dem Satz vom Grunde das Objekt aus dem Subjekt herzuleiten (wie es der Idealismus Fichtes will), ebenso verfehlt ist es, das Subjekt aus dem Objekt durch Ableitung solcher Art gewinnen zu wollen (wie es der dogmatische Realismus unternimmt). Denn obwohl Objekt und Subjekt miteinander stehen und fallen, findet kein Verhältnis nach dem Satz vom Grunde zwischen ihnen statt[507]. Die Anwendbarkeit des Satzes bleibt somit auf das Reich der Objekte oder, was dasselbe heißt: der Vorstellungen oder der Erscheinungen beschränkt. Hier ist seine Herrschaft allumfassend. Die Verbindung unserer Vorstellungen nach dem Satz vom Grunde nämlich ist es, die alle geordnete Einsicht zustande bringt. Sie unterscheidet ja die Wissenschaft von einem bloßen Aggregat von Erkenntnissen. Der Satz vom Grunde ist das Prinzip aller systematischen Ordnung und Erklärung. Und zwar bildet in jeder der Wissenschaften (oder in bestimmten Gruppen derselben) eine seiner Gestaltungen den Hauptleitfaden vor anderen. So in der reinen Mathematik: der Grund des Seins; in den erklärenden Naturwissenschaften: der Grund des Werdens; in allen Wissenschaften durchweg, besonders aber in den klassifizierenden und beschreibenden Disziplinen: der Grund des Erkennens; in der Geschichte, der Psychologie und der Ethik: der Grund des Handelns. Überall aber sind es nichts anderes als Vorstellungen, deren Relationen der Satz vom Grunde jedesmal in einer bestimmten Weise beherrscht[508]. Hiermit sind die allgemeinen Voraussetzungen gewonnen zum Verständnis des bedeutungsreichen Titels des ersten Buches der „Welt als

Wille und Vorstellung": „Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft[509]."

Damit ist auch der Begriff des Grundes selbst der landläufigen Unklarheit enthoben und läßt sich jetzt im ganzen wie im einzelnen mit Bestimmtheit kennzeichnen und deutlich übersehen. Der Vielheit möglicher Arten von Gründen entspricht die Vielheit der Gestaltung des Satzes vom Grunde, der trotz seiner Differenzierung sich durchweg als einheitliches Prinzip des Erkennens erweist. Obwohl aber die verschiedenen Gestaltungen des Satzes ihre gemeinsame Wurzel in der Urbeschaffenheit unseres vorstellenden Intellektes haben, sind wir nicht berechtigt, von einem Grunde überhaupt, einem Grunde schlechthin zu reden. Einen solchen gibt es ebensowenig wie es ein Dreieck überhaupt oder schlechthin gibt, das nicht spitz-, recht- oder stumpfwinklig, gleichseitig, gleichschenklig oder ungleichseitig wäre. Vielmehr muß „jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klassen von Objekten unseres Vorstellungsvermögens, — die folglich, mitsamt diesem Vermögen, d. h. der ganzen Welt, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt . . ., — gelten, nicht aber außerhalb derselben oder gar außerhalb aller Objekte[510]".

Da aber alle Erkenntnis nach dem Leitfaden des Satzes vom Grunde in jeder seiner Gestaltungen einem „*principium rationis*" folgt, so darf diese (wissenschaftlich verfahrende) Erkenntnis kurz als rationale Erkenntnis im weiteren Sinne bezeichnet werden, wie hier (zur Vereinfachung der Ausdrucksweise) geschehen soll: Wissenschaftliche (rationale) Erkenntnis und Erkenntnis nach dem Satz vom zureichenden Grund sind also Wechselbegriffe[511].

B. ANSCHAUUNG UND BEGRIFF

Der Hauptunterschied zwischen allen unseren Vorstellungen ist, nach Schopenhauers ausdrücklicher Erklärung, der des Intuitiven und des Abstrakten. „Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe: und diese sind auf der Erde allein das Eigentum des Menschen, dessen ihn von allen Tieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher Vernunft genannt worden ist." So zeigt sich,

daß der menschliche Intellekt, im Unterschiede zum tierischen, über eine zwiefache Art des Vorstellens verfügt. Sind die Tiere allein befähigt, das unmittelbar Gegebene anschaulich, mit Hilfe des Verstandes aufzufassen, so besitzen wir, neben dieser unmittelbaren Erkenntnisweise, eine mittelbare, neben der anschauenden die denkende, neben dem Verstande die Vernunft. Die Tiere haben demnach bloß einen „einfachen Intellekt", wir einen doppelten[512].

Schon bei Erörterung der Aufgabe und Methode der Philosophie, besonders aber bei Behandlung des logischen Erkenntnisgrundes war die Eigenart begrifflicher Vorstellungen zu berühren. Jetzt gilt es, diese Eigenart nach ihrer prinzipiellen Seite hin ins Auge zu fassen und die Folgerungen zu ziehen, welche sich aus ihr ergeben. Was ist Anschauung? Was ist Begriff? Wie verhalten sich beide zu einander? Und was folgt philosophisch aus einer zutreffenden Beantwortung dieser Fragen? Das führt auf ein Lieblingsthema der Lehre Schopenhauers, welches der Philosoph in den verschiedensten Zusammenhängen bespricht und welchem er in zwei selbständigen Abhandlungen (dem sechsten und siebenten Kapitel des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk) klassische Ausführungen zuteil werden läßt.

Die Wichtigkeit der Frage nach dem Verhältnis beider Klassen von Vorstellungen erhellt bei einem Blick auf die Geschichte der Philosophie. Nicht ungestraft haben Generationen von Denkern die Beziehungen zwischen Begriff und Anschauung übersehen. Die Unklarheit über diese Beziehungen bildet in der Entwicklung des philosophischen Denkens eine Quelle folgenschwerster Verirrungen. Seit der Scholastik, ja seit Platon und Aristoteles — sagt Schopenhauer einmal — ist die Philosophie großenteils nichts anderes gewesen als „ein fortgesetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe.

Solche sind z. B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Notwendigkeit und gar viele andere[513]". Erst die Besinnung auf den Ursprung der Begriffe führte dazu, diesen Mißbrauch zu durchschauen. Sie setzt in großem Stile ein mit Locke, dessen Untersuchungen hier ihre bahnbrechende Bedeutung besitzen. Er zeigte, daß die Allgemeinvorstellungen, die wir Begriffe nennen, nicht etwas ursprünglich Gegebenes oder Angeborenes, sondern etwas durchaus Abgeleitetes und der

Zurückführung auf ein Ursprünglicheres ebenso Fähiges wie Bedürftiges sind[514]. Damit aber ergaben sich völlig neue Forderungen und Direktiven für eine redlich verfahrende Philosophie. Ist nämlich das begriffliche Vorstellungsmaterial in gewissen grundsätzlichen Beziehungen zum Reiche anschaulich gegebener Vorstellungen verstanden und erkannt, so kann das Ergebnis solcher Ermittlung nicht anders als richtunggebend für das gesamte philosophische Verfahren sein. Die Bestimmung der Leistungsfähigkeit begrifflicher Erkenntnis überhaupt muß dadurch in entscheidender Weise berührt werden.

Die Grundthese Schopenhauers über das Verhältnis anschauender und begrifflicher Erkenntnis lautet nun dahin, daß der Begriff unter allen Umständen von der Anschauung seinem Inhalte nach abhängig ist; wogegen die anschaulich unmittelbar gegebenen Inhalte der konkreten Wahrnehmung ihrerseits sich nicht in entsprechender Weise von begrifflichen Vorstellungen abhängig zeigen. Wie das zu verstehen ist, wird deutlich, sobald wir uns darauf besinnen, was wir bei anschaulichen oder intuitiven, was bei begrifflichen oder abstrakten (diskursiven) Vorstellungen (beides bedeutet bei Schopenhauer dasselbe!) eigentlich vor uns haben.

Das anschaulich Vorgestellte — gleichviel auf welchem Gebiet der Sinnes- oder der Selbstwahrnehmung — ist von entschiedener Eigenart. Es vertritt und verbürgt sich selbst, spricht lediglich sich selber aus. Es bedarf zu seinem Verständnis nicht der Vermittlung eines anderen und ist in diesem Sinne „unmittelbar". Demgemäß ist hier die Zurückführung auf ein noch Unmittelbareres unvollziehbar. Das sinnlich individuelle Bewußtseinserlebnis des Weißen ist sicherlich eigenartig verschieden von der abstrakt-begrifflichen Vorstellung Weiß. Sodann geht die anschauliche Vorstellung immer nur auf das gegenwärtig Vorliegende und Einzelne, wogegen sich die begriffliche Vorstellung auf das Nicht-Gegenwärtige erstreckt und über das Einzelne hinausweist[515]. Das führt zur zweiten Hauptklasse von Vorstellungen hinüber: zu den Begriffen. Daß ihre Grundmerkmale im Unterschied zu den anschaulichen Vorstellungen in der Unanschaulichkeit und Allgemeinheit gelegen sind, hat sich schon bei der Erörterung des Erkenntnisgrundes gezeigt. Ein weiteres Grundmerkmal tritt nun hinzu mit der durchgängigen Abhängigkeit, in welcher sich die begriffliche Vor-

stellung von ihrer anschaulichen Basis befindet. Diese Abhängigkeit ist eine unbedingte und grundsätzliche. Der Begriff entlehnt allen Gehalt von der Anschauung und bleibt in unlösbarer Relation zu ihr. Die begriffliche Erkenntnis bildet sozusagen einen Widerschein, einen Reflex der anschaulichen Vorstellungsweise, wie schon das Wort „Reflexion" zutreffend andeutet[516].

Die bezeichnete Abhängigkeit aber ist in doppeltem Sinne zu verstehen. Zunächst stellt der Begriff, seiner psychologischen Herkunft nach, der Anschauung gegenüber ein Sekundäres und Abgeleitetes dar. Haben doch alle Begriffe, als „Vorstellungen von Vorstellungen", letzten Endes in den konkreten Tatbeständen anschaulicher Gegebenheiten ihre Quelle. Ihr gesamter Stoff und Inhalt ist, so unanschaulich und allgemein sie auch sein mögen, der Anschauung entlehnt, deren bloße Abbreviaturen die Begriffe sind. Da die Entstehung aller begrifflichen Vorstellungen auf dem Wege der Abstraktion erfolgt, so ist zu betonen, daß hier zwar eine radikale Umgestaltung der ursprünglichen, intuitiven Vorstellungsinhalte, aber keine Neugestaltung, geschweige denn eine Neuschöpfung solcher Inhalte stattfindet. Denn die Abstraktion beschränkt sich darauf, das anschaulich gegebene Vorstellungsmaterial derart umzuarbeiten, daß sie, unter Festhalten des Gemeinsamen und Wesentlichen, das Unterscheidende und Unwesentliche, d. h. alle Spezial- und Individualdifferenzen fallen läßt. So sind alle Begriffe aus der Anschauung abstrahiert, d. h. abgezogen, und es gibt keine begriffliche Vorstellung, welche nicht direkt oder indirekt durch die Anschauung gespeist ist, d. h. ihren Inhalt nicht von ihr entlehnt. Begriffe haben, wie der Mond, geborgtes Licht[517]. Die Vernunft, in deren Bezirk sich alles begriffliche Denken abspielt, kann nach den schon oben angeführten Worten nur geben, nachdem sie empfangen hat[518]. Und sie empfängt immer nur aus der Sphäre der Anschauung. Diese steht zum Begriff im Verhältnis des Urbildes zum Abbilde[519]. Das Denken „gibt keine von Grund aus neue Erkenntnis, setzt nicht allererst Gegenstände, die vorher nicht dagewesen; sondern ändert bloß die Form der durch die Anschauung bereits gewonnenen Erkenntnis, macht sie nämlich zu einer abstrakten in Begriffen, wodurch die Anschaulichkeit verloren geht, dagegen aber Kombination derselben möglich wird, welche

deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unseres Denkens hingegen ist kein anderer, als unsere Anschauungen selbst, und nicht etwas, welches, in der Anschauung nicht enthalten, erst durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von allem, was in unserem Denken vorkommt, der Stoff sich in unserer Anschauung nachweisen lassen; da es sonst ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieser Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgestaltet wird, so muß er doch daraus wieder hergestellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können".[520]

Das führt bereits zu einem zweiten Punkt. Die psychologisch-genetische Abhängigkeit des Begriffes von der Anschauung nämlich findet ihre Ergänzung in einer entsprechenden Abhängigkeit logisch-sachlicher Art. Die Anschauung ist nicht allein psychologisch die Quelle, sondern auch logisch die Basis des Begriffs. Wie die begrifflichen Vorstellungen in anschaulichen Daten ihren Ursprung besitzen, so ist es die Beziehung auf solche anschaulichen Daten, welche allein ihnen Inhalt, Bedeutung und Berechtigung gibt: Begriffe sind erst da „nach vorhergegangenen anschaulichen Vorstellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Wesen ausmacht, die sie folglich schon voraussetzen". „Objekte sind zunächst nur für die Anschauung da, und Begriffe sind allemal Abstraktionen aus dieser Anschauung. Daher muß das abstrakte Denken sich genau nach der in der Anschauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf diese den Begriffen Inhalt gibt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstrakter nichtanschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht[521]." Zu der psychologisch kausalen Abhängigkeit der begrifflichen Vorstellungen von ihren anschaulichen Korrelaten tritt also eine logisch-repräsentative. Die abstrakte Vorstellung ist nicht nur, ursächlich betrachtet, bestimmten intuitiven Wahrnehmungsinhalten entsprungen und entlehnt, sondern sie gewinnt Sinn und Gehalt erst dadurch, daß sie bestimmt geartete Wahrnehmungsinhalte intuitiven Charakters bedeutungsmäßig vertritt[522]. Daher ist philosophisch zu fordern, daß wir jeden Begriff durch Anschauungen, die zu den Abstraktionen als Beispiel dienen, belegen können. „Diese An-

schauungen ... liefern den realen Gehalt alles unsers Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopf gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: Die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel." Daraus erhellt, „daß der Ursprung alles Wissens und die Begründung aller Wissenschaft in der unmittelbaren Erkenntnis, also in der Anschauung liegt. Anschauung ist die letzte Quelle aller Wahrheit: alles Abstrakte, alle Begriffe sind nur stellvertretend und nur ihres anderweitigen Nutzens wegen sind sie der Stoff unsers Wissens, ihre Wahrheit ist stets eine mittelbare: ... Alles Wissen, alles Denken, das nicht zuletzt auf irgendeine Anschauung zurückführt, ist leer. Das kann nicht genug eingeschärft werden: denn besonders in der Philosophie ist die Gefahr groß, daß man von Abstraktion zu Abstraktion sich so hoch versteige, daß der Rückweg zum Anschaulichen gar nicht mehr zu finden ist: dann ist das ganze Wissen leer: man operiert mit bloßen Begriffen, die gar nicht mehr auf Anschauung ruhen: solches Wissen gleicht dem Papiergelde, das gar nirgends einzulösen ist." Darin liegt „das Verfängliche und Insidiöse der Abstrakta". So läßt sich auch verstehen, „daß nie eine Wahrheit die andere umstoßen kann, sondern alle zuletzt in Übereinstimmung sein müssen; weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist". Schopenhauers Theorie des Allgemeinen ist als ausgesprochen nominalistische zu charakterisieren, da sie den Allgemeinvorstellungen (d. h. den Begriffen) keinerlei Dasein außerhalb des Denkens und unabhängig von den Verrichtungen der Vernunft zugesteht [523].

Da also die Vernunft jederzeit mit dem aus intuitiver Vorstellung geschöpften Material arbeitet, ohne spezifisch neue Inhalte hinzuzufügen, so erweitert sie qualitativ nicht unsere Erkenntnis, sondern führt lediglich einen Gestaltwandel derselben herbei [524]. Alles begriffliche Wissen ist nichts anderes als das Produkt einer Umsetzung des anschaulich Wahrgenommenen in abstrakte Vorstellungsformen, welche jederzeit in der unmittelbaren Anschauung ihren letzten Erkenntnisgrund haben. Es ist ein Irrtum, zu glauben, nur das Bewiesene sei vollkommen wahr, denn alle

Beweise leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab. Die Gewißheit des Bewiesenen aber bleibt abhängig von der Gewißheit des Beweisgrundes[525]. Die Annahme, daß jede Wahrheit eines Beweises bedürfe, ist von Grund aus verfehlt, „da vielmehr im Gegenteil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise, stützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt[526]". Auch sind Schlüsse und Beweise, so nützlich sie im wissenschaftlichen Betriebe häufig sein mögen, keine grundsätzlich bedeutsamen Hilfsmittel. Sie sind lediglich ein „Notbehelf" und dienen gleichsam nur als „Brücken von einer anschaulichen Auffassung zur andern"[527]. Denn ein selbständiges, schöpferisches Erzeugen neuer Wahrheiten ist dem begrifflichen Denken auch hier versagt. „Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre, sondern die Notwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv." Sie liegt nicht im Wesen der Sache selbst, sondern entspringt dem Zwange, durch begriffliche Ableitung das zu erreichen, was die anschauliche Wahrnehmung unter den bestehenden Umständen uns vorenthält. „Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein, so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt." Sie tut es, weil jeder Begriff seine Bedeutung allein in der wenn auch noch so vermittelten Beziehung auf anschauliche Vorstellungsinhalte besitzt, und was von den Begriffen gilt, auch auf die aus ihnen zusammengesetzten Urteile zutrifft, welche wiederum die Komponenten der Schlüsse und Beweise ausmachen[528]. Auch der Beweis ist, näher betrachtet, eine Art Schluß, nämlich „die Ableitung eines bezweifelten Urteils, als Schlußsatz aus schon zugestandenen Urteilen, als seinen Prämissen", also die Zurückführung eines in Frage stehenden Satzes auf einen bereits als gültig anerkannten[529]. Indem wir aber nach solcher Zurückführung eines Zweifelhaften auf ein Anerkanntes diesen Prozeß fortsetzen und das Anerkannte gleichermaßen in Zweifel ziehen, werden wir zuletzt auf gewisse Sätze geführt, deren Verifizierung allein durch die Tat-

bestände der unmittelbaren (empirischen oder reinen) Anschauung erfolgt, Sätze, die selber eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind, weil sie der höchsten und letzten Anforderung genügen: mit jenen unmittelbar gegebenen Tatbeständen zu harmonieren. Demnach ist jede Beweisführung die logische Verknüpfung einer mittelbaren Gewißheit mit einer anderen, die jedoch bei fortgesetztem Verfahren unvermeidlich in eine unmittelbare Gewißheit (empirische oder reine Anschauung) einmündet[530]. Alles beweisende Erkennen setzt daher, wie alles schließende, zuletzt ein erweisendes und unerschlossenes voraus. Auch die deduktive Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, wie sie in den Erfahrungswissenschaften häufig geübt wird, spricht nicht dagegen; denn es handelt sich dabei um nichts anderes als eine technische Vereinfachung im Hergang des Erkennens. Denn auch hier hat „doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, ist nur ein Speicher gesammelter Vorräte, kein selbsterzeugender Boden[531]". So bleibt es dabei: „Nicht die bewiesenen Urteile, noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten." Da aber alle Begriffe, wie alle aus ihnen gebildeten Urteile, Schlüsse und Beweise, Wert und Dasein allein von einer (wenn auch noch so vermittelten) Beziehung zu der Sphäre anschaulicher Vorstellung zu Lehen tragen, so „muß es irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen". Es sind dies Gedanken, welche uns aus der Lehre über den Seinsgrund und der Forderung anschaulicher Evidenz in der Mathematik bereits vertraut sind. Ist doch die Tendenz, das mittelbar Gewisse durch ein unmittelbar Gewisses zu ersetzen, der Nerv der Lehre Schopenhauers von der Methode mathematischer Erkenntnis. Auf diesem Gebiet „tritt die Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Überführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend als belustigend ist." Endlich besitzt auch, psychologisch betrachtet, die abstrakte Beweisführung keineswegs die Priorität. Denn oft genug vermögen wir durch ein

richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einzusehn, ohne daß das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnisgründe uns gelingt. „Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Überzeugung früher da als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.“[532]

Über die Leistungsfähigkeit syllogistischen Schließens selbst vertritt Schopenhauer Gedanken, welche mit der geschilderten Grundauffassung ganz im Einklang stehen. Wenn der syllogistische Schluß aus zwei gegebenen Urteilen als Prämissen ein neues Ergebnis schöpft, so ist dieser Hergang dahin zu deuten, daß die Konklusio lediglich explicite darlegt, was implicite bereits in den Prämissen enthalten war, indem sie den versteckten Gehalt der letzteren ausgebreitet und verdeutlicht zum Bewußtsein bringt. Der Schließende erfährt nichts schlechthin Neues: „Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: also wußte er es schon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implizite, jetzt weiß er es explizite: dieser Unterschied aber kann so groß sein, daß ihm der Schlußsatz als eine neue Wahrheit erscheint.“ Zwar ist die Bedeutung richtiger Schlüsse aus gesicherten Prämissen oft hoch eingeschätzt worden. „Allein durch rein logische Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch so wahr, nie mehr erhalten als eine Verdeutlichung und Ausführung dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt.“ Der Syllogismus erscheint demnach als ein „Mittel, sich seiner eigenen Erkenntnis deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntnis, welche der Schlußsatz liefert, war l a t e n t“. Sie ist durch die syllogistische Operation zum Vorschein gekommen[533].

Und noch eins ist zu berücksichtigen: Schlüsse sind zwar ihrer Form nach völlig gewiß, allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe. Vollständige Übereinstimmung der verwendeten Grundvorstellungen mit den Tatbeständen der anschaulichen Erfahrung bildet die fundamentale Voraussetzung ihrer Zuverlässigkeit. „Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden, so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resul-

tat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Untersuchung." So kann formale Wahrheit unter Umständen sehr wohl mit materialem Irrtum zusammenbestehen[534]. Ferner sind die Begriffe ihrer Natur nach zahlreichen Täuschungen ausgesetzt durch das komplizierte Verhältnis der sich teils gegenseitig durchschneidenden, teils ein- oder ausschließenden Begriffssphären zu einander, wie durch die Vieldeutigkeit der sie vertretenden sprachlichen Symbole, so daß die Gefahr einer schwankenden Bestimmung bei ihnen fast unvermeidlich wird und der Irrtum unablässig auf der Schwelle lauert[535]. Damit reiht Schopenhauer sich der nicht unbedeutenden Klasse von Denkern an, welche wie Bacon, Locke, Mill, Schleiermacher, Ed. von Hartmann u. a. geneigt sind, den sachlichen Wert begrifflichen Schließens philosophisch auf ein bescheidenes Maß herabzusetzen[536]. Die Schlüsse teilen ihr Verhältnis zur anschaulichen Erfahrung mit ihren Elementen, den Begriffen, sind gleich diesen nicht von schöpferischer Art und vermögen sich ebensowenig wie sie von den intuitiven Grundlagen aller Begriffsbildung zu emanzipieren.

So tritt, mit der durchgängigen Abhängigkeit der begrifflichen Vorstellungsweise von der anschaulichen, der sekundäre Charakter der ersteren überwältigend zutage und läßt sie als eine durch und durch mittelbare Erkenntnisweise, als eine Erkenntnisstufe zweiter Ordnung erscheinen.

Aber das Verhältnis gestaltet sich weiter zugunsten der anschauenden und zuungunsten der begrifflichen Erkenntnis bei Vergleichung des qualitativen Charakters beider Erkenntnisstufen. Beide nämlich zeigen sich qualitativ keineswegs kongruent. Es besteht zwischen ihnen eine sachlich unvermeidliche Diskrepanz: Wie das anschauliche Einzelne als solches niemals ein Allgemeines darstellen kann[537], so ist auch das Allgemeine dem Einzelnen niemals konform. Vielmehr lehrt jede Nachprüfung, „daß die anschauliche Erkenntnis bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den tierischen Organismus". Da die Allgemeinbegriffe „nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen" entstehen, ohne daß neue Inhalte hinzutreten, so ist jeder Begriff von vornherein mit einem grundsätzlichen Minus gegenüber seiner intuitiven Basis behaftet. Geschieht doch die Bildung der begrifflichen

Vorstellung nur dadurch, „daß von dem anschaulich Gegebenen vieles fallen gelassen wird, um dann das übrige für sich allein denken zu können"; z. B.: „wenn ich von dem, was dem Schaf, dem Ochsen, dem Hirsch, dem Kamel usw. eigentümlich ist, absehe und so zu dem Begriff Wiederkäuer gelange." So besteht jede Allgemeinheit in einer Nichtbestimmung des Einzelnen, und die Begriffe müssen, je allgemeiner sie sind, notwendig um so leerer sein. Das begriffliche Vorstellen ist somit ein „Wenigerdenken als angeschaut wird", es hat wesentlich fragmentarischen Charakter und bleibt jederzeit lückenhaft[538]. Es verhält sich zur anschaulichen Erkenntnis keineswegs „wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergibt, aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt; so daß keineswegs von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher konstruieren ließen[539]". So führt die Untersuchung des Verhältnisses der abstrakten Erkenntnis zur intuitiven zu einer in neuartigem Sinn zu verstehenden „Kritik der Vernunft[540]". Ihr Ergebnis ist, daß die vernunftmäßige, d. h. begriffliche Vorstellungsweise niemals und grundsätzlich nicht die anschaulich gegebene Welt adäquat wiederzugeben imstande ist, da die abstraktiven Voraussetzungen aller Begriffsbildung solches verbieten. „Das wäre törichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, die Worte und der abstrakte Gedanke sollten das werden und leisten, was die lebendige Anschauung war und leistete, die den Gedanken hervorrief: er selbst ist nur ihre Mumie und die Worte der Deckel des Mumiensarges[541]." Kein System von Begriffen vermag die anschauliche Welt in der reichen Mannigfaltigkeit und Fülle ihrer individuellen Eigenschaften und Verhältnisse völlig oder auch nur einigermaßen zu erreichen. „Da zeigt sich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt sich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann." Er nähert sich dieser immer nur an „wie die Musivarbeit der Malerei".[542] Das abstrakte Vorstellen ist zwar bemüht, sich dem Bestande des intuitiv Gegebenen nach Möglichkeit anzupassen, aber erreicht

niemals das Ziel völliger Harmonie, und immer behält die Anschauung recht. So zeigt die Vergleichung der qualitativen Eigenart beider Erkenntnisstufen, daß die begriffliche Vorstellung grundsätzlich ärmer als die anschauliche ist, da sie notwendig auf einem Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen beruht. Auf dieses Fallenlassen des Verschiedenartigen legt Schopenhauer bei der Beurteilung begrifflicher Erkenntnis ein weitaus größeres Gewicht als auf das Zusammenfassen des Gemeinsamen. Das *abstrahere ab aliqua re* ist ihm wichtiger als das *abstrahere aliquid*. Nur so wird seine Kennzeichnung des begrifflichen Vorstellens im Sinne eines „Wenigerdenkens als angeschaut wird" verständlich.

Trotz aller Mängel und Nachteile der Vernunfterkenntnis zögert Schopenhauer nicht, dem begrifflichen Denken eine hohe Bedeutung zuzugestehen. Ja er hat diese Bedeutung mit beredten Worten beleuchtet. Sie läßt sich unter sechs Gesichtspunkten zusammenfassen: der Fixierung und Konservierung des Erkenntnisinhaltes, der Erweiterung des Erkenntnisgebietes, der Erleichterung des Erkenntnisverfahrens, der Mitteilbarkeit, der Vollständigkeit und der Bestimmtheit des Erkannten.

Wenn die intuitive Erkenntnis immer nur vom einzelnen Fall gilt, nur auf das Nächste geht und bei diesem stehen bleibt, da unser Bewußtsein nicht mehr als einen Inhalt zur Zeit auffassen kann, so bringt das abstrakte Erkennen durch Vernunft eine Fixierung und Konservierung des im Verlauf des zeitlichen Geschehens nur vorübergehend und einmalig Erkannten zustande, welche theoretisch wie praktisch von ungeheurer Bedeutung ist. „Der Begriff gleicht dem blechernen Futteral, das, selbst leblos, doch dient, die lebenden Pflanzen aufzubewahren und sicher nach Hause zu tragen." Auch zeitlich Angeschautes vermag der Begriff unverändert zu bewahren, denn er selbst ist „frei von der Gewalt der Zeit[543]." Die begriffliche Fassung des Vorgestellten führt zugleich das gesamte Erkennen aus der Enge in die Weite. Wenn die anschauliche Auffassung der Dinge auf die unmittelbare Gegenwart beschränkt bleibt, eröffnet der abstrakte Gedanke nach allen Richtungen einen Gesichtskreis von unermeßlicher Ausdehnung, welcher das Abwesende und Ferne, das Vergangene und das Zukünftige umspannt. Eine gewaltige Steigerung der Dimensionen des Er-

kennens ist es, die aus der Übertragung des anschaulich Vorgestellten in die begriffliche Vorstellungsweise folgt; zugleich aber eine ungeheure zeitliche und räumliche Erweiterung des Erkenntnisgebietes[544]. Da ferner die Begriffe allemal weniger enthalten als die anschaulichen Vorstellungen, aus welchen sie abgezogen sind, nämlich gerade nur den Teil, den der jeweilige Zweck verlangt, so sind Begriffe unvergleichlich viel leichter zu handhaben als ihre anschaulichen Grundlagen es wären. Sie ermöglichen ein technisch gekürztes Verfahren, indem sie die individuellen Differenzen der anschaulichen Gegenstände über die generellen Gemeinsamkeiten derselben vergessen lassen, und dienen so zur „Vereinfachung unserer Erkenntnis durch Übersicht". Der Nutzen der Begriffe und ihrer Anwendung besteht somit darin, daß sie uns erlauben, statt jedesmal eine erdrückende Last von Unwesentlichem mitzuschleppen, auf diesen Ballast zu verzichten. Ihr Gebrauch gleicht dem „Abwerfen unnützen Gepäckes", indem „mittelst ihrer der ursprüngliche Stoff der Erkenntnis leichter zu handhaben, zu übersehen und zu ordnen ist". Eine Erleichterung der Erkenntnis ist damit gegeben, die nicht hoch genug einzuschätzen ist[545]. Auch die Mitteilbarkeit des anschaulich Vorgestellten ist eine Folge der Umsetzung desselben in die Form des unanschaulichen Begriffs[546]; und mit eben dieser hängt zusammen was im Gegensatz zur individuellen Erfahrung allererst die Grundlage systematischer Wissenschaft ausmacht, die Vollständigkeit des Wissens[547]. Zuletzt bleibt zu erwähnen, daß dem abstrakten Erkennen, nach Schopenhauer, nicht, wie von vielen Denkern vor ihm angenommen worden war, ein höheres Maß von Gewißheit, wohl aber ein höheres Maß von Bestimmtheit zukommt, welche das Wissen durch Vernunft vermöge bewußter Zuordnung der Begriffe vor der begriffsfreien Anschauung voraus hat[548]. Der letztgenannte Punkt wird freilich nur angedeutet, ohne in dem Maße betont zu werden, wie er es sachlich vom Standpunkte Schopenhauers aus verdient. Die Bedeutung, welche das begriffliche Erkennen für das praktische Leben gewinnt, wird an späterer Stelle zu berühren sein.

Aus dem Ziel der Erleichterung und der Vollständigkeit der Erkenntnis ergibt sich nun auch der eigentliche Charakter der Wissenschaft. Das Eigentümliche derselben,

was sie von allem übrigen Wissen unterscheidet, besteht nicht etwa in höherem Gewißheitsgrade, sondern in der besonderen Form, in welcher sich hier das Wissen darstellt. Diese Form ist die systematische Einheit des Wissens, die es ermöglicht, aus dem Allgemeinen das Einzelne zu begreifen. „Wissenschaftlich ist unsre Erkenntnis dann, wenn sie vom Allgemeinen auf das Besondere herabgeht, wenn wir den vorliegenden Fall durch Anwendung einer Regel entscheiden, und daher, durch Anwendung derselben Regel, tausend ähnliche Fälle entscheiden können[549]." Den „unschätzbaren Wert der Begriffe und folglich der Vernunft" sucht Schopenhauer eindrucksvoll zu beleuchten. Und doch knüpft sich an die positive Bewertung des Abstrakten sogleich eine schroffe Geringschätzung: „Unbedingt mitteilbar ist nur die schlechteste Erkenntnis, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntnis[550]." Denn die Steigerung der Dimensionen, welche unser Vorstellen durch seine Umgestaltung zur Deutlichkeit und Allgemeinheit abstrakter Einsicht erfährt, kann nicht darüber täuschen, daß solche Erweiterung und Bereicherung lediglich eine quantitative ist; ja es muß zugegeben werden, daß dieselben in qualitativer Hinsicht eine Verengerung und Verarmung bedeuten.

Der begrifflichen Vorstellungsweise steht nun die anschauende gegenüber, welche zwar nur Einzelnes und unmittelbar Gegenwärtiges, dieses aber in seiner ursprünglichen Frische, in seiner konkreten Lebendigkeit und in seiner unverminderten Vollständigkeit darbietet. In dieser ihrer primären Eigenart bildet die Anschauung, wie bereits ausgeführt, das Fundament und die „Urquelle aller Erkenntnis". Ja, sie wird als der Kern aller echten Einsicht hingestellt[551]; eine These, deren Sinn aus den geschilderten Zusammenhängen heraus deutlich ist.

Aber Schopenhauer geht noch weiter: Die anschauende Auffassung ist nicht allein letzte Quelle aller Begriffe, nicht allein allen abstrakten Vorstellungen qualitativ überlegen, sondern sie wird an gewissen Stellen geradezu als der Gipfel der Erkenntnis, als die Erkenntnis κατ' ἐξοχήν hingestellt. Deutlich kommt diese Auffassung zum Durchbruch im 7. und 15. Kapitel des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk, wo die anschauliche Erkenntnis mit fast enthusiastischen Worten der schattenhaften begrifflichen Vorstellungsweise gegen-

übergestellt und als die „unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige", ja als „vollkommenste und genügendeste Erkenntnis" gefeiert wird[552]. Demnach läßt sich das Verhältnis beider Erkenntnisstufen im Sinne Schopenhauers zusammenfassend dahin bestimmen, daß das begriffliche Erkennen quantitativ die Überlegenheit besitzt, wogegen das anschauende die qualitative Überlegenheit behauptet. Wenn nun aber der angeblich begriffsfreien Anschauung vollgültiger Erkenntniswert zugebilligt wird, indem sie als Trägerin unbedingter Wahrheit und somit als vollkommenste und genügendste Erkenntnis erscheint, so ist leicht zu bemerken, daß diese Deutung gerade auf dem Boden Schopenhauerscher Voraussetzungen der Korrektur bedarf. Besteht nämlich Wahrheit in der Eigenschaft eines Urteils, zureichend begründet zu sein (wie der Philosoph ausdrücklich erklärt[553]), und kommt anschauliche Wahrheit grundsätzlich nur durch die Beziehung einer diskursiven Aussage zu einem intuitiv gegebenen Sachverhalt zustande, so kann die anschauliche Vorstellung, selbst wenn alle Begriffe auf sie zurückweisen, nicht mehr als „alleinige Quelle aller Evidenz" betrachtet werden. Das Regulativ wahrer Einsicht ist jederzeit der Erkenntnisgrund, dessen Anwendung immer eine Verknüpfung von abstrakten Vorstellungen, also von Begriffen im Urteil, voraussetzt. Ohne sie liegt jede gegebene Anschauung im Sinne Schopenhauers streng genommen jenseits von wahr und falsch. Trägt doch die logisch unbearbeitete Anschauungswelt als solche den Charakter völliger Bestimmungslosigkeit, aus welcher sie allein durch das diskursive Denken, d. h. durch urteilende Vorstellungsverknüpfung, erlöst wird. In der anschaulichen Welt als solcher gibt es weder Irrtum noch Wahrheit. Diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion, gebannt[554]. So liegt die Annahme nicht fern, daß Schopenhauer bei seiner hohen erkenntnistheoretischen Bewertung der anschauenden Vorstellung als solcher deren begriffliche Bearbeitung bereits unbewußt vorausgesetzt hat[555].

Diese Annahme findet eine Stütze in Schopenhauers Lehre vom intuitiven Verstande. Hier wird die anschauende Erkenntnis nicht auf die Auffassung der unmittelbar vorliegenden, sich selbst vertretenden Inhalte des Gegebenen eingeschränkt, sondern es werden in sie gewisse Leistungen des Intellektes einbezogen, bei denen das Wort „intuitiv" einen

ganz anderen Sinn gewinnt. So kann ein geübter Billardspieler lediglich im anschauenden Verstand eine vollständige Kenntnis der Gesetze des Stoßes elastischer Körper auf einander besitzen, ebenso wie dieser Verstand anschaulich und ohne die Hilfsmittel abstrakten Denkens die Art des Wirkens maschineller Einrichtungen, etwa eines Hebels, Flaschenzuges, Kammrades oder das Ruhen eines Gewölbes in sich selbst u. dgl. unmittelbar begreift. Aus der gleichen Quelle stammt die erstaunliche Sicherheit beim Handeln des Wilden im Gegensatz zum schwankenden Verhalten des „reflektierenden Europäers" und die äußere Überlegenheit des Weltmannes durch Lebensklugheit und praktischen Takt gegenüber dem mit Vernunftkenntnis ausgestatteten durchschnittlichen Gelehrten. Endlich weist jeder glückliche Einfall, jedes fruchtbare Apperçu, ja der Kern jeder großen Entdeckung auf den gleichen Ursprung zurück. In allen diesen Fällen sehen wir, wie ohne Aufwand an begrifflichen Operationen in abstracto, unter der Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande komplizierte Kausalreihen oder verborgene Ursachen plötzlich sich erhellen[556]. Alle diese Leistungen werden von Schopenhauer dem anschauenden Erkennen zugerechnet, obwohl bei ihnen durchaus keine Beschränkung auf unmittelbar Gegebenes stattfindet, also auch kein Verzicht auf mittelbare Geistesoperationen vorauszusetzen ist, wie sie der aufgestellte Begriff der intuitiven Erkenntnis verlangt. In der Tat zeigt ein genaueres Eingehen auf Schopenhauers Ausführungen (besonders im § 8 und § 12 des Hauptwerkes), daß das Wort „intuitiv" in sehr verschiedenartigem Sinne Verwendung findet: einmal in der Bedeutung anschaulicher Auffassung des unmittelbar Gegenwärtigen, welches sich im strengen Sinne selber vertritt; sodann aber im Sinne eines abgekürzten, unformulierten Denkens, welches mit Hilfe anschaulicher Vorstellungen operiert, durch Phantasie unterstützt wird und dem unmittelbaren Kontakt mit der lebendigen Wirklichkeit seine befruchtende Anregung verdankt[557]. Daß Schopenhauer ein intuitives Erkennen der zweiten Art nicht als Denken gelten läßt, liegt an der allzu engen Fassung dieses Begriffs bei ihm, welche ihn das Walten gedanklicher Faktoren dort verkennen läßt, wo dasselbe nicht nach Art vollbewußter Begriffsverknüpfungen vonstatten geht und der verbalen Formulierung entbehrt[558]. Zur Anschauung rechnet Scho-

penhauer endlich auch den Inhalt der mit der letztgenannten Art intuitiven Erkennens verwandten genialen Betrachtungsart, jener eigentümlichen Erkenntnisweise, welche den Leitfaden des Satzes vom Grunde verläßt, um unabhängig von ihm zu Einsichten von besonderer Bedeutung zu gelangen. Diese in ihrer erkenntnistheoretischen Eigenart und sachlichen Tragweite zunächst problematische Betrachtungsweise wird uns bei der Grundlegung der Metaphysik, ferner in der Ästhetik und Ethik wieder begegnen.

Die Feststellung des bis dahin wenig beachteten Unterschiedes zwischen dem anschauenden und dem abstrakten Erkennen bezeichnet Schopenhauer als einen Grundzug seiner Philosophie[559]. Es ist für seine Auffassung der erkenntnistheoretischen Prinzipienfragen höchst bezeichnend, wenn er gegen Kant den Vorwurf erhebt, derselbe habe nicht allein eine gebührende Sonderung beider Erkenntnisstufen unterlassen, sondern, nachdem er es versäumt, die Frage nach dem Wesen des Begriffs gründlich zu untersuchen, sich einer „heillosen Vermischung intuitiver und abstrakter Erkenntnis" schuldig gemacht[560]. Wenn aber Schopenhauer in irriger Auslegung Kants seinen großen Vorgänger anklagt, er bringe zu Unrecht das Denken in die Anschauung und wiederum umgekehrt die Anschauung in das Denken[561], so werden sich Schopenhauer selbst, bei korrekter Auslegung seiner Worte, ganz ähnliche Vorwürfe nicht ersparen lassen. Bringt er nicht das Denken in die Anschauung, wenn er die letztere als die vollkommenste und genügendste Erkenntnisweise, als den Gipfel aller Erkenntnis überhaupt charakterisiert? Und bringt er nicht die Anschauung in das Denken, wenn er die spontanen Leistungen unformulierten Denkens als intuitiv im Sinne sich selbst vertretender, unmittelbar gegenwärtiger Anschauung faßt?

Nach den Grundergebnissen Schopenhauers über das Verhältnis zwischen Begriff und Anschauung ist seine ablehnende Haltung gegenüber einer vorwiegend im Begrifflichen sich bewegenden philosophischen Spekulation ohne weiteres verständlich. Bei der durchgängigen Abhängigkeit, in der alle Begriffe von ihren anschaulichen Voraussetzungen stehen, hat die Philosophie vom anschaulich Gegebenen auszugehen, nicht von abstrakten Begriffen, welche ja erst von jenem ihren Gehalt beziehen. Demnach muß ein Philosophieren verurteilt werden, welches, statt eine besonnene und korrekte

Übertragung des anschaulich Gegebenen in begriffliche Formen anzustreben, den Schwerpunkt seiner Aufgabe in der Verkettung abstrakter Begriffe unter einander erblickt. Jede Philosophie, die im Hin- und Herwerfen gewisser allgemeiner Begriffe besteht, statt in erster Linie auf die Anschauung zu rekurrieren, „schwebt ohne Anhalt in der Luft", ist sachlich unfruchtbar und liefert keine sicheren Resultate. Der echte Philosoph betrachtet die Begriffe als sein Material, wie der Bildhauer den Marmor: nicht aus ihnen, sondern in sie zu arbeiten ist er bemüht. Seinen Gegensatz bilden jene „Begriffsarchitekten", welche von den abstrakten Vorstellungen als ursprünglichen Erkenntnisgrundlagen ausgehen, begriffliche Kombinationen in den Mittelpunkt stellen und auf solche Weise vergeblich ernsthafte Aufschlüsse zu gewinnen suchen[562].

Und noch ein Weiteres ist von hier aus zu übersehen. Sind alle Begriffe ein sekundäres Ableitungsprodukt aus ursprünglich gegebener unbegrifflicher Anschauung, also gleichsam ein Reflex derselben, so ist keine größere Verirrung möglich als die Lehre Hegels, welche diese abgeleiteten Erzeugnisse unseres Vorstellens zu selbständigen und ursprünglichen Wesenheiten verabsolutiert. Jede Form des Begriffsrealismus, an der Spitze der Panlogismus Hegels, muß aus dem Gesichtskreis der Erkenntnistheorie Schopenhauers als eine groteske Zumutung erscheinen. Diese Lehre stellt die Dinge geradezu auf den Kopf, wenn sie das im höchsten Grade Abgeleitete und Bedingte zum Ersten und Ursprünglichen erhebt. So kann es nicht anders denn als ein „monstroses ὕστερον πρότερον", ja als ein „aberwitziger Einfall" bezeichnet werden, wenn Hegel sich nicht scheut, „die Allgemein-Begriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahieren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehn, folglich je allgemeiner desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an sich, in Kantischer Sprache) zu machen, infolgedessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Dasein habe."[563] In der Tat hat Schopenhauers Gegnerschaft gegen seinen großen rationalistischen Antipoden in der Auffassung des Begrifflichen sachlich eine ihrer tiefsten Wurzeln. Wenn er die Quintessenz der Hegelschen Lehre dahin bestimmt, daß nach ihr „die Welt ein kristallisierter Syllogismus sei[564]", so ist verständlich, daß er den Ver-

treter solcher Gedanken philosophisch nicht ernst zu nehmen vermochte, ihn als den Gegensatz eines echten und redlichen Kopfes betrachten zu müssen glaubte und daß jener mit seinem trotz dieser Eigenschaften gewaltigen Einflusse ihm als ein Verderber an der großen Sache der Philosophie galt.

Solchen Verirrungen und Verwirrungen stellt Schopenhauer seine Lehre von der primären und sekundären Stufe der Erkenntnis trotz aller Schwankungen in fesselnder Klarheit eindrucksvoll gegenüber. Die eigentümliche Duplizität, welche mit der Doppelheit des anschauenden und des begrifflichen Vorstellens das menschliche Bewußtsein durchwaltet, die „allseitige Übersicht des Lebens im ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Tiere voraus hat", und der Vorrang, welcher ihm daraus erwächst, finden hier eine Beleuchtung, welche an Geist und Tiefe ihresgleichen sucht: „Daher ist es betrachtungswert, ja wunderbar, wie der Mensch neben seinem Leben *in concreto* immer noch ein zweites *in abstracto* führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart preisgegeben, muß streben, leiden, sterben wie das Tier. Sein Leben *in abstracto* aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, worin er lebt . . . Hier im Gebiet der ruhigen Überlegung erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. In diesem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauspieler, der seine Szene gespielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er, was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingeht und tut und leidet wie er muß[565]."

Durch den Gegensatz des anschauenden und des abstrakten Erkennens findet seine Erklärung auch das merkwürdige Phänomen des L ä c h e r l i c h e n und des L a c h e n s. Es ist eine spezifisch menschliche Erscheinung, denn Tiere lachen nicht. Die Vernunftlosigkeit der Tiere ist es, welche sie des Lachens unfähig macht. Der doppelte Intellekt des Menschen, der neben dem anschauenden Vorstellen über ein begriffliches gebietet, ist es, aus welchem jene Erscheinung sich erklärt. Da das begriffliche Vorstellen über seine Mittel frei verfügt, so können die Begriffe in höchst verschieden-

artiger Weise der Anschauung zugeordnet und auf anschauliche Gegenstände bezogen werden. Ist der Begriff oder Gedanke auf die anschauliche Wirklichkeit so bezogen, daß vollkommene Übereinstimmung zwischen ihnen herrscht, so ergibt sich ein Verhalten unseres Bewußtseins, das wir als Ernst bezeichnen. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt wie sie sind, und daß sie sind wie er sie denkt. Das Lachen dagegen beruht auf nichts anderem als auf der plötzlichen Wahrnehmung der Inkongruenz zwischen einer begrifflichen Vorstellung und dem realen Gegenstand, welcher durch sie in irgendeinem Sinne gedacht ist. Der Ursprung des Lächerlichen ist jederzeit die paradoxe und unerwartete Subsumption eines Gegenstandes unter einen ihm nur in einseitiger Hinsicht angemessenen, im übrigen aber heterogenen Begriff. Je größer und unerwarteter diese Unangemessenheit ist, um so heftiger muß die aus der plötzlichen Wahrnehmung solchen Gegensatzes entspringende Wirkung des Lächerlichen ausfallen. So ist es der Konflikt zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten, auf welchem das seltsame Phänomen beruht. Und zwar tritt die Lösung des Konfliktes jedesmal notwendig in der Weise ein, daß die Anschauung über den Begriff triumphiert. Denn bei jenem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält das Angeschaute jederzeit unzweifelhaft recht, da es, keiner äußeren Beglaubigung bedürftig, sich selber vertritt. So wird durch die natürliche Überlegenheit der primären Stufe der Erkenntnis über die begriffliche Reflexion diese, die als Vermittlerin des Vergangenen und Zukünftigen so oft das Vehikel unserer Reue, unserer Sorgen und Befürchtungen abgibt, ad absurdum geführt. „Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft jetzt einmal der Unzulänglichkeit überführt zu sehen, muß uns daher ergötzlich sein. Deshalb also ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt." So verstehen wir, daß das Lachen ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen ist, da das Tier wegen seines Mangels an Allgemeinbegriffen, also an Vernunft, der dazu notwendigen Voraussetzungen entbehrt.

Demnach muß bei allem, was Lachen erregt, ein begrifflicher und ein anschaulicher Faktor nachzuweisen sein, und zwar der letztere als ein solcher, der zwar unter jenen Be-

griff sich subsumieren, also durch ihn sich denken läßt, jedoch in anderer und vorherrschender Beziehung nicht unter ihn gehört, „sondern sich von allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet". Selbst wenn in gewissen Fällen, z. B. bei Witzworten, statt anschaulicher Realitäten nur Art- und Gattungsbegriffe einander gegenübertreten, so wird doch das Lachen erst dadurch hervorgerufen, daß die Phantasie den der Gattung zugeordneten Artbegriff realisiert, d. h. ihn durch einen anschaulichen Repräsentanten vertreten läßt und auf diese Weise den Konflikt zwischen Gedachtem und Angeschautem herbeiführt. Mit diesen Gedanken erhebt Schopenhauer den unverhohlenen Anspruch, die „wahre Theorie des Lächerlichen" gegeben und das seit Cicero viel diskutierte Problem definitiv gelöst zu haben[566]. Schopenhauer verkündet diesen Anspruch, nicht ohne seine Theorie durch bezeichnende Beispiele zu erläutern und zu belegen.

Die nähere Betrachtung möglicher Fälle des Lächerlichen zeigt, daß es zwei Hauptarten desselben gibt, in welche es zerfällt. Je nachdem wir beim Auffinden der bezeichneten Inkongruenz vom Anschaulichen zum Begriff oder umgekehrt vom Begriff zum Anschaulichen und weiter zum praktischen Handeln übergehen, ist das Lächerliche, welches daraus entsteht, entweder ein lächerlicher Einfall oder eine lächerliche Handlung. Der lächerliche Einfall heißt Witz, die lächerliche Handlung Narrheit. Eine Abart des Witzes ist das Wortspiel in seinen verschiedenen, bald höheren, bald niederen Formen. Eine Abart der Narrheit ist die Pedanterie. Witzig ist es, wenn ein langweiliger Prediger unter den Begriff eines bei seiner schlafenden Herde wachenden treuen Hirten gebracht wird, oder wenn die Grabschrift eines Arztes lautet: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her." Die Subsumtion des Heterogenen, die den Konflikt zwischen Gedachtem und anschaulich Vorgestelltem herbeiführt, drängt sich hier deutlich auf. Die Fähigkeit, witzig zu sein, besteht allein „in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist". Das Närrische, die zweite Form des Lächerlichen, setzt ähnliche Verhältnisse in umgekehrter Anordnung voraus. Gehen wir, statt von der An-

schauung zum Begriffe fortzuschreiten, in entgegengesetzter Richtung, vom Begriffe zu dem durch ihn gedachten Anschaulichen über, so stellt sich die Inkongruenz beider Glieder theoretisch als Ungereimtheit, praktisch als Narrheit dar. Als Beispiel dieser zweiten Gattung des Lächerlichen kann folgender Vorfall dienen: Nachdem jemand geäußert hatte, er ginge gern allein spazieren, sagte ein Österreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein spazieren: ich halt auch: da können wir zusammengehn." Von dem abstrakten Gedanken ausgehend, „ein Vergnügen, welches zwei lieben, können sie gemeinschaftlich genießen", subsumiert er demselben einen Fall, welcher gerade die Gemeinschaft ausschließt. Auch die meisten Handlungen des Don Quijote, ferner alle Münchhausiaden sind hierher zu rechnen. Das Absurde der uns zugemuteten Vorstellungen erregt unser Lachen durch die augenfällige Inkongruenz des Angeschauten zum Gedachten, z. B. wenn die im Posthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube auftauen oder wenn Münchhausen, bei strengem Frost auf dem Baum sitzend, sein herabgefallenes Messer am gefrierenden Wasserstrahl seines Urins in die Höhe zieht. — Zur Narrheit gehört die Pedanterie. Sie besteht darin, daß man, aus Mangel an Zutrauen zum unbefangenen Verstande, im einzelnen Falle intuitiv das Rechte zu erkennen, die anschauliche Erkenntnis völlig unter die Vormundschaft der starren Vernunft stellt. Der Pedant bedient sich bei jedem Schritt abstrakter Regeln und Maximen, statt unmittelbarer Einsicht zu folgen. Da aber jene Regeln und Maximen, an welche er sich klammert, den Mannigfaltigkeiten des konkreten Lebens nicht angepaßt sein können, so ergibt sich ein Konflikt zwischen Anschauung und Denken, welcher von lächerlicher Wirkung ist.

Zu den geistvollsten Bemerkungen in Schopenhauers Theorie des Lächerlichen gehören die Ausführungen über die inneren Beziehungen, welche zwischen Ernst und Heiterkeit obwalten. Da der Ernst im Bewußtsein vollkommener Übereinstimmung des Begriffs mit dem Anschaulichen besteht, so ist der Übergang vom tiefen Ernst zum Lachen leicht und durch geringfügige Verschiebungen unserer Vorstellungen zu verwirklichen. Je vollkommener nämlich jene vom Ernst angenommene Übereinstimmung erschien, um so leichter wird sie, selbst durch eine geringe, unerwartet zutage tretende Inkongruenz, aufgehoben. „Daher je mehr ein Mensch des

ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affektiert und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von leichtem Gehalt."

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz. Er liegt in dem Bestreben, zwischen den Begriffen des anderen und der anschaulichen Wirklichkeit durch Verschieben eines der beiden Glieder eine Diskrepanz hervorzurufen, während sein Gegenteil, der Ernst, in dem Streben nach genauer Angemessenheit beider zu einander besteht. Versteckt sich nun der Scherz hinter den Ernst, so entsteht die Ironie. Z. B. wenn wir auf die Meinungen des anderen, die den unsrigen völlig entgegengesetzt sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie zu teilen den Anschein erwecken, bis das Resultat ihn an seinen Meinungen, wie an uns, irre werden läßt. Das Umgekehrte der Ironie ist der Humor. Er ist zu charakterisieren als der hinter dem Scherz versteckte Ernst. Beginnt die Ironie mit ernster Miene, um mit lächelnder zu endigen, so hält der Humor es umgekehrt. Ist die Ironie objektiv gerichtet, derart, daß sie auf andere berechnet ist, so der Humor subjektiv, d. h. er ist zunächst nur für das eigene Selbst da. Dementsprechend finden sich die Meisterstücke der Ironie bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. „Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer subjektiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt gerät mit einer ihr sehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der sie weder ausweichen, noch sich selbst aufgeben kann; daher sie, zur Vermittlung, versucht, ihre eigene Ansicht und jene Außenwelt durch dieselben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieser, bald auf der anderen Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint." Denn Humor und Komik im landläufigen Sinne sind zweierlei[567].

So führt die Aufhellung des Gegensatzes zwischen Intuitivem und Abstraktem, welche für die Einsicht in die Struktur unseres Erkennens so bedeutungsvoll ist, darüber hinaus zur Aufhellung typisch bedeutsamer Erscheinungen des geistigen Lebens.

C. DIE IDEALISTISCHE GRUNDANSICHT

Die Lehre über den Satz vom Grunde findet ihre Ergänzung in der allgemeinen Rechenschaft über den Sinn, in dem wir jenen Gegenständen Wirklichkeit zuschreiben dürfen, welche, als Objekte der Außenwelt, dem genannten Satze unterworfen sind. Handelte es sich bisher wesentlich darum, wie erkannt wird, so verlangt jetzt die Frage, was erkannt wird, eine Beantwortung.

Schon die Theorie des Satzes vom Grunde hatte gezeigt, daß die gesamte Welt unserer Erfahrung sich der besonnenen Prüfung als eine Welt der Erscheinungen darstellt. Ihre Erkennbarkeit beruht einzig darauf, daß unser Bewußtsein sie selbst hervorbringt, d. h. an der Konstruktion der empirischen Außenwelt durch gewisse Faktoren a priori in entscheidender Weise beteiligt ist. Es ist die große, von Kant aufgestellte Lehre des transzendentalen Idealismus, welche damit in neuer Formulierung ihre Bestätigung findet: die Einsicht, daß die objektive Welt unserer Erfahrungen nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst zugehört, sondern, da dieselbe bedingt ist durch die Formen, welche der menschliche Intellekt a priori an die Erfahrungsinhalte heranbringt, eben darum nichts als Erscheinungen enthalten kann. „Demgemäß leugnet Kants transzendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge oder die von unserer Auffassung unabhängige Realität derselben, zwar soweit, als das Apriori in unserer Erkenntnis sich erstreckt; jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt, läßt er demnach bestehn, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori konstruieren lassen[568]."

Nun aber hatte die Lehre vom zureichenden Grunde des Werdens gezeigt, daß die empirische Anschauung sich für die kritische Analyse restlos in eine Reihe von Elementen auflöst, deren Ursprung „in uns" selber, d. h. in der Struktur und den Empfindungsinhalten unseres Bewußtseins gesucht werden muß, ohne daß in den Bestandteilen der empirischen Außenwelt auch nur irgend etwas enthalten wäre, was auf ein entsprechendes äußeres Korrelat hindeutet. Denn es hatte sich gezeigt, daß sowohl Stoff als Form der anschaulichen Vorstellung ohne Ausnahme aus dem Subjekt entspringen[569].

So ergibt sich die These, welche mit lapidaren Worten Schopenhauers Hauptwerk eröffnet: „Die Welt ist meine

Vorstellung." Sie bringt eine Wahrheit zum Ausdruck, welche in bezug auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt, obwohl der Mensch allein imstande ist, sie *in abstracto* zu denken und so zu deutlichem Bewußtsein zu bringen. Tut er dieses, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten, und der Weg zu weiteren, tieferen Einsichten steht offen. Was besagt jene These nun? Und wie ist sie näher zu präzisieren? Sie besagt: Die Gesamtheit dessen, was sich uns gegenständlich als Objekt darstellt, also die gesamte Welt dieser Objekte, bleibt ihrem Bestande nach restlos gebunden an ein vorstellendes Subjekt, welches diese Vorstellungen h a t. Denn Objekte sind eben dadurch und nur dadurch Objekte, daß ein Subjekt sie vorstellt, so daß sie Vorstellungen desselben sind. Der Gegenstand, welchen wir vorstellen (das vorgestellte Objekt) setzt jederzeit ein Vergegenständlichendes (ein vorstellendes Subjekt) voraus; ebenso wie wir andererseits nur dann uns als vorstellende Subjekte denken können, wenn uns ein vorgestelltes Objekt gegeben ist, welches uns zu vorstellenden Subjekten macht. Beide Glieder fordern einander wechselseitig, beide sind mit einander gesetzt, beide mit einander aufgehoben. Keines kann ohne das andere bestehen, weil eines das andere als Korrelat braucht, um selber einen Sinn zu gewinnen. Denn Subjekt sein heißt: Objekte haben, Objekt sein: von einem Subjekt erkannt werden. Das ist die Lehre von der K o r r e l a t i o n z w i s c h e n O b j e k t u n d S u b j e k t, der Schopenhauer gelegentlich die kurze Fassung gibt: Kein Objekt ohne Subjekt. Beide Glieder gehen als Urbedingungen möglicher Einsicht aller positiven Erkenntnis, selbst den Gesetzen des Satzes vom Grunde, prinzipiell voraus. Sie bilden in Verbindung mit einander das Fundamentalschema, innerhalb dessen sich alles Erkennen abspielt, soweit es dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgt[570]. Die Korrelation von Objekt und Subjekt ist es nun auch, welche die idealistische Grundansicht stützt: Die Welt der sinnlichen Erscheinungen ist nur als Vorstellung da, denn alles, was zu dieser Welt gehört und gehören kann, „ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da". Dasein und Wahrnehmbarkeit sind Wechselbegriffe. Die empirische Realität der sinnlichen Außenwelt besteht zugleich mit ihrer transzendentalen Idealität. So fällt das D a s e i n der sogenannten r e a l e n

Dinge mit ihrem Vorgestelltwerden zusammen. Berücksichtigen wir noch, daß die vorgestellte Welt der realen Dinge ein geordnetes Ganzes, einen lückenlosen Zusammenhang ausmacht, wogegen das aktuelle Vorgestelltwerden nur die unmittelbare Gegenwart des Bewußtseins erfüllt, so ist die Welt, streng genommen, nur als ein potentielles Vorgestelltwerden, ein Vorgestelltwerdenkönnen zu bezeichnen. Der moderne, später durch J. St. Mill systematisch eingeführte Begriff der permanenten Wahrnehmungsmöglichkeit taucht hiermit, als wichtiger Hilfsbegriff der idealistischen Weltansicht, auf[571].

Zur Rechtfertigung der idealistischen Grundthese bedarf es nach Schopenhauer keines großen Aufwandes an Argumenten. Denn es handelt sich um keine Hypothese, noch weniger um einen Machtspruch oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon, sondern „es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie sogar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseins von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben; ja ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das Objektive als solches seine Existenz im Bewußtsein eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen". Machen wir den Versuch, ein vom Bewußtsein des Subjektes unabhängiges Objekt zu denken, so denken wir jederzeit unvermerkt das vorstellende Subjekt mit. Ohne dieses wäre die Annahme eines Objektes sinnlos, da das Objekt „außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt". „Die Welt ist meine Vorstellung" ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenn auch nicht ein solcher, den jeder versteht, sobald er ihn hört. Er ist der Ausdruck für eine Wahrheit a priori. Denn keine Wahrheit ist gewisser, von allen anderen unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als die, daß alles, was objektiv ist, ein subjektives Korrelat voraussetzt, dem es sein Dasein als Objekt verdankt. Diesen Satz aufgestellt und zu deutlichem Bewußtsein gebracht zu haben, macht den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus.

„Denn erst, nachdem man sich jahrtausendelang im bloß objektiven Philosophieren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so rätselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf[572]." Schon Descartes machte, in richtiger Einschätzung der Verhältnisse, das Bewußtsein zum Ausgangspunkt seiner Philosophie, indem er das Dasein der objektiven Welt zunächst als problematisch und als vermittelt durch subjektive Voraussetzungen betrachtete. Berkeley war es, welcher die idealistische Grundansicht zum erstenmal mit klarer Entschiedenheit ausgesprochen hat. Kant endlich hat durch die Begründung der Transzendentalphilosophie den idealistischen Grundgedanken erst systematisch in die Tiefe geführt. Aber er hat es versäumt, ihm restlos die Treue zu halten, da er ein objektiv Seiendes „an sich" beibehielt. Denn ein „Objekt an sich" ist ein „erträumtes Unding" und dessen Annahme ein „Irrlicht in der Philosophie".[573]

Aber die Welt des objektiv Gegenständlichen umfaßt nicht die Totalität des Seienden überhaupt. Sie schließt nicht das vorstellende Subjekt ein, das bei aller Gegenständlichkeit als Voraussetzung zugrunde liegt, alles erkennt, aber von keinem erkannt wird, und so den unbemerkten und doch jederzeit gegenwärtigen Träger der Welt der Erscheinungen bildet[574]. Sodann läßt die idealistische These die Möglichkeit offen, daß dem Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, also ein Dasein für ein Anderes darstellt, noch ein Dasein für sich selbst zukommt, zu welchem es keines Subjektes bedarf. Jedoch läßt sich darüber schon jetzt soviel behaupten, daß dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit, also nicht Raumerfüllung besitzen könnte, sondern notwendig ein Sein ganz anderer Art haben müßte, nämlich das eines Dinges an sich selbst, welches als solches nie Objekt sein kann.[575]

Der konsequenteste Versuch, das Wesen der Dinge an sich selbst aus dem Objekte abzuleiten, ist der eigentliche Ma-

terialismus. Er geht von der Materie als einem schlechthin Bestehenden aus, nimmt dieselbe, etwa in Form der chemischen Grundstoffe, als an sich und absolut existierend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu lassen und diese dadurch vollständig zu erklären. Er überspringt also die Beziehung auf das Subjekt, welche die Voraussetzung alles materiellen Daseins bildet, und nimmt das Gesetz der Kausalität (den Satz vom Grunde in seiner ersten Gestalt) zum Leitfaden für die Ableitung des Subjekts aus dem Objekt und für die Orientierung über eine an sich bestehende Ordnung der Dinge. Sind wir aber, ihm auf diesem Wege folgend, von den mechanischen und chemischen Verhaltungsweisen der anorganischen Materie über die vegetativen Vorgänge bis zur tierischen Sensibilität der animalischen Wesen fortgeschritten, „so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der Tat aber nichts anderes als das die Materie vorstellende Subjekt, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten. So enthüllte sich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte sich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis; und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht". Der Satz: „Kein Objekt ohne Subjekt" ist es, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. „Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon." Der Materialismus ist „die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts". So stellt sich der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, und dieselbe notwendig in bestimmter Weise voraussetze, mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß

alle Materie nur Modifikation des Erkennens ist und das vorstellende Subjekt notwendig voraussetzt.

Andererseits kann das ideale Ziel aller Naturwissenschaft im Grunde kein anderes sein als ein völlig durchgeführter Materialismus. Als Einzelwissenschaft von den körperlichen Objekten und den Vorgängen in der äußeren Welt führt die Naturforschung an der Hand des Kausalitätsgesetzes zu der sicheren Annahme, daß im Verlaufe der Zeit jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen niederen gefolgt ist. Sie zeigt, daß Tiere früher als Menschen, Fische früher als Landtiere, Pflanzen wiederum früher als diese, das Unorganische endlich vor allem Organischen dagewesen ist, „daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig, als von dem notwendig Vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist." Ja jene unermeßliche Zeitreihe selbst mit ihren unzähligen Veränderungen, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Tier auftrat: diese ganze Zeit selbst, samt ihrem Inhalt, ist allein denkbar in der Vorstellung eines mit sich identischen Bewußtseins, dessen Folge von Vorstellungen und Form des Erkennens sie ist und ohne welches sie zu nichts wird und aller Bedeutung verlustig geht. „So sehen wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag: andererseits ebenso notwendig dieses erste erkennende Tier völlig abhängig von einer langen, ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt." So ergeben sich zwei widersprechende Ansichten, auf die wir mit gleicher Notwendigkeit hingeführt werden. Es eröffnet sich eine Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen, welche ihre Auflösung nur in der Erwägung findet, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Formen sie sind. Hieraus läßt sich entnehmen, „daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz

und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist". Die Betrachtung derselben gehört in die Metaphysik.

Den Gegensatz zum Materialismus bildet die Fichtesche Philosophie. Höchst verschieden im Ergebnis, teilt sie doch den Kardinalfehler des ersteren: Läßt der Materialismus das Subjekt aus dem Objekt hervorgehen, so treibt Fichtes Lehre das Nicht-Ich (Objekt) aus dem Ich (Subjekt) hervor, womit der gleiche Irrtum begangen ist, den Satz vom Grunde anzuwenden, wo er unanwendbar ist, und ableiten zu wollen, was man bereits notwendig voraussetzt[576].

Bei genauerem Eingehen auf die idealistischen Gedankenreihen Schopenhauers heben sich drei klar zu unterscheidende (wenn auch nicht klar unterschiedene) Positionen heraus:

1. Die erste gipfelt in der These: „Die Welt ist meine Vorstellung." Sie besteht in der Feststellung, daß die Totalität dessen, was wir unter Welt verstehen, uns lediglich als ein Inbegriff von Vorstellungsinhalten, bedingt durch die besondere Funktionsweise unseres Bewußtseins und die besondere Struktur unseres Intellektes, gegeben ist. Sie ist das Resultat der Besinnung darauf, daß Sonne und Erde uns nicht als Wesen an sich selbst und schlechthin, sondern nur als Inbegriffe von Sonnenwahrnehmungen und Erdwahrnehmungen, also als Inbegriffe von Tatsachen unseres Bewußtseins und ihrer gesetzmäßigen Zusammenhänge unmittelbar vorliegen. Die erfahrbare Wirklichkeit objektiver Dinge ist Erscheinungswelt und als solche durch unser Bewußtsein und seine gesetzgebenden Faktoren a priori in maßgebender Weise bedingt. Da es sich bei dieser Position um die grundsätzliche Feststellung des phänomenalen Charakters der objektiven Welt handelt, darf dieselbe als Phänomenalismus im weiteren Sinne bezeichnet werden. Es ist die Lehre, welche Schopenhauer verkündet, wenn er (in seiner mißverständlichen Ausdrucksweise) erklärt, daß die gesamte Welt der äußeren Objekte „zunächst doch nur ein Gehirnphänomen", d. h. ein Inbegriff subjektiv, insbesondere physiologisch bedingter Bewußtseinstatsachen sei[577].

2. Davon zu unterscheiden ist eine zweite und radikalere Position. Sie erklärt: „Die Welt ist nur meine Vorstellung", d. h. die Totalität objektiver Dinge ist in ihrem Gesamtbestande als abhängig vom vorstellenden Bewußtsein aufzu-

fassen, besitzt kein bewußtseinsunabhängiges Korrelat in einer grundsätzlich unerfahrbaren Sphäre, erschöpft sich also in der durchgängigen Abhängigkeit vom vorstellenden Subjekt, welches als Einheit des persönlichen Bewußtseins zu fassen ist. Die unausweichliche Korrelation von Objekt und Subjekt ist es, welche die Annahme eines bewußtseinsunabhängigen Seins, als Korrelat der Vorstellung, a priori als unmöglich, die Leugnung eines solchen a priori als notwendig erscheinen läßt. Es ist die idealistische Grundansicht im engeren Sinn.

3. Können die bisher unterschiedenen Formen idealistischer Deutung des Wirklichen als Idealismus des Resultats bezeichnet werden, so gesellt sich ihnen bei Schopenhauer endlich eine dritte These zu, welche nicht auf das Ergebnis, sondern auf den Ausgangspunkt und das Verfahren philosophischer Betrachtung das entscheidende Gewicht legt. Da die Tatbestände des Bewußtseins das allein unmittelbar Gegebene darstellen und „Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren", so stellen diese allein unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseins den einzig zulässigen Stütz- und Ausgangspunkt der Philosophie dar. Die philosophische Betrachtung ist verpflichtet, nach Descartes' klassischer Anleitung, auf das Erste und Ursprünglichste, was wir besitzen, auf das noch durch keinerlei Deutung Entstellte, zurückzugehen, welches eben die vorgefundenen Tatbestände des Bewußtseins sind. Diese sind das allein unmittelbar Gewisse, wogegen alles andere, das immer nur durch jenes Erste vermittelt sein kann, da es „aus zweiter Hand" kommt, zunächst als problematisch zu betrachten ist[578]. Als Idealismus der Methode läßt sich diese Wendung der Hauptthese bezeichnen.

Deutlich ist auf den ersten Blick, daß der Idealismus der Methode sich grundsätzlich mit dem Ergebnis der phänomenalistischen wie der im engeren Sinne idealistischen Position verträgt, während eine Diskrepanz zwischen den beiden Fassungen des Idealismus des Resultats bestehen bleibt. Einen Ausgleich hat diese Diskrepanz, welche das ganze System Schopenhauers durchzieht, weder im ersten noch im zweiten Bande des Hauptwerks gefunden[579].

Im Anschluß an die idealistische Grundansicht und an die Hauptergebnisse der Theorie des Satzes vom Grunde ist nun

auch der Gesamtcharakter, in welchem die Welt als Vorstellung sich uns darstellt, zu bestimmen. Da das Dasein aller Objekte als Vorstellungen, welche als solche dem Satz vom Grunde unterworfen sind, zurückläuft auf die notwendige Beziehung derselben zu einander, indem jedes innerhalb der räumlichen und zeitlichen Mannigfaltigkeit nur durch und vermöge eines anderen ist, so kommt jedem Inhalte der Vorstellungswelt nur ein b e d i n g t e s Dasein zu. Die Welt als Vorstellung trägt das Gepräge einer durchgängigen R e l a t i v i t ä t. Und zwar gewinnt diese Relativität ihre besondere Bedeutung dadurch, daß die Z e i t es ist, welche als allgemeinste Form der Anschauung die empirische Wirklichkeit beherrscht. Ist doch die Zeit die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinanderseins. Jeder Augenblick in ihr ist nur, „sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden". Demgemäß ist Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgendein Traum, die Gegenwart aber nur „die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden". Die Zeit ist eben dasjenige, wodurch demselben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können. Daher ist alles Sein der Erscheinungen in der Zeit auch wieder ein Nichtsein. „Denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt." Die Zeit aber ist nicht nur die allgemeinste Form aller Objekte, sondern zugleich „der Urtypus der übrigen Formen derselben". Dies gibt der Welt als Vorstellung jenen Grundcharakter der Bestandlosigkeit, ja der Nichtigkeit, den Platon im Auge hatte, wenn er von der Welt des immerdar Werdenden, aber nie Seienden sprach, den ebenfalls das Christentum meint, wenn es die Welt des Endlichen und Bedingten geringschätzig als Zeitlichkeit hinstellt, und auf welche die Urweisheit der Inder deutet, wenn sie von der M a j a spricht, dem „Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt". So verblaßt die empirische Welt der Erscheinungen zu einer Welt, die ein Seiendes mehr vortäuscht als enthält, und deutet auf eine andersartige Sphäre des Seins, an welcher gemessen die erstere ihren Grundcharakter noch deutlicher offenbart. Dieser Schritt aber zeigt sich, näher betrachtet, in überwiegendem Maße nicht durch strenge, sachliche Gesichtspunkte, sondern durch an-

dere Faktoren bestimmt. Ähnlich wie in der Platonischen Denkweise mischen sich in die erkenntnistheoretischen Gedankenreihen Schopenhauers Wertbeurteilungen ein, wenn er, in einer für seine gesamte Lehre höchst bezeichnenden (aber zugleich dem großen griechischen Denker höchst verwandten) Weise die Welt des sinnlichen Werdens und Geschehens zu einer minderwertigen herabsetzt[580].

Und solche „Herabsetzung" führt Schopenhauer auch erkenntnistheoretisch zielbewußt durch. So entschieden er auch (darin einig mit Kant) sich gegen eine Verwechslung von Schein und Erscheinung verwahrt[581], ist es ihm doch mit der Gleichstellung von Vorstellungswelt und Welt des Traumes vollkommener Ernst. Beide sind „aus einer Form gegossen", denn dieselbe Gehirnfunktion, welche während des Schlafes eine höchst „objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt" hervorzaubert, muß ebensoviel Anteil an dem Aufbau der objektiven Welt des Wachens haben. Die deutliche Erkenntnis und besonnene Darstellung dieser „traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt" bezeichnet Schopenhauer (unter Verkennung des Schwerpunktes, ja des eigentlichen Sinnes der Lehre des Königsberger Denkers) als die Seele der Kantischen Philosophie und als ihr größtes Verdienst. Die indische Lehre von der Maja läuft nach ihm im Grunde auf dasselbe hinaus, was Kant lehrt, wenn er die Erscheinung vom Dinge an sich trennt; „denn das Werk der Maja wird eben angegeben als diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein, der optischen Illusion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menschliche Bewußtsein umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen, daß es sei, als daß es nicht sei." So wird der transzendentale Idealismus zum Illusionismus, die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum zu einem Ergebnis desselben[582]. In gleichem Sinne lautet ein Bekenntnis Schopenhauers aus der Frühzeit seines philosophischen Schaffens: „Meine Phantasie spielt oft .. mit dem Gedanken, aller Menschen Leben und mein eigenes seien nur Träume eines ewigen Geistes, .. und jeder Tod ein Erwachen."[583]

Von so kühnen Bahnen führt uns Schopenhauer zurück auf den Boden nüchterner erkenntnistheoretischer Fragestellung mit dem Probleme: Gibt es ein sicheres Kriterium der Unterscheidung zwischen Traum und Wirklichkeit, zwi-

schen Phantasmen und realen Objekten? Seine Antwort stellt sich in ausdrücklichen Gegensatz zu älteren Lösungsversuchen und lautet: Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung zwischen beiden Reichen ist kein anderes als das empirische Phänomen des Erwachens, durch welches der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens klar und fühlbar abgebrochen wird. „Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wenn aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus demselben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt, und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist." Der Intellekt aber ist es allein, welcher all dieses möglich macht. Er ist „eine phantasmagorische Anstalt von unaussprechlicher Bewundrungswürdigkeit, ein Zauberer ohnegleichen."[584] So führt die Radikalisierung der idealistischen Grundansicht in illusionistischer Richtung zu einer Umdeutung der Kantischen Position, einer Umdeutung, bei welcher ethische und metaphysische Vorurteile führend beteiligt sind, und in welcher der Geist der Romantik mit seiner Tendenz zur Verflüchtigung der empirisch realen Erscheinungen zu einer Welt des Traumes reiche Triumphe feiert[585].

D. GRADE UND GRENZEN DER ERKENNTNIS

Aus dem gewonnenen Einblick in die allgemeinen Grundlagen unserer Erkenntnis lassen sich ergänzenderweise wichtige Feststellungen schöpfen. Nachdem Ursprung und Aufbau der Erkenntnismittel in großen Zügen dargetan ist, läßt sich nunmehr die allgemeine Leistungsfähigkeit des menschlichen Intellektes nach verschiedenen Richtungen hin bestimmen. Einmal hinsichtlich der Grade, deren das Erkennen fähig ist, sodann hinsichtliche der Grenzen, welche demselben gesetzt sind. Auch hier müssen wir, nach

Schopenhauers eigener Anweisung, „zusammenbringen, was weit verteilt dasteht", um seine Lehre in diesen grundsätzlichen Teilen systematisch überschauen zu können[586].

Zwar stellt alle Erkenntnis funktionell und inhaltlich ein zusammenhängendes Ganzes dar, jedoch ist die Gewißheit mit welcher wir uns der verschiedenen Einsichten bemächtigen, durchaus nicht gleichartiger Natur. Es gibt Grade des Erkennens, denn die Gewißheit, welche den verschiedenartigen Erkenntnissen zukommt, ist abgestuft. Und zwar steht diese Abstufung in ganz bestimmtem Zusammenhang mit der Eigenart der besonderen Quellen, aus welchen die Erkenntnis jeweils fließt.

Der höchste Grad möglicher Gewißheit ist der apodiktische. Wo eine Erkenntnis apodiktisch gewiß ist, unterscheidet sie sich von jeder anderen (z. B. der auf Induktion gegründeten) Einsicht dadurch, daß das Gegenteil des Behaupteten gar nicht gedacht werden kann. So gelten apodiktisch gewisse Erkenntnisse völlig zwingend und ausnahmslos. Aber diese Gewißheitsstufe, welche der dogmatische Rationalismus aller Zeiten der wissenschaftlichen Einsicht schlechthin vindizierte, bleibt auf solche Erkenntnisgruppen beschränkt, die es allein mit den Formen unseres Bewußtseins a priori zu tun haben. „Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntnis freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntnis also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, gibt bloß einen Teil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt." So bleibt apodiktische Gewißheit, weil allein bei Erkenntnissen a priori möglich, innerhalb des Gesamtgebietes wissenschaftlicher Betätigung das Eigentum der reinen Logik und der reinen Mathematik. Höchstens lassen sich noch die ersten Anfangsgründe der Naturwissenschaft aus der Erkenntnis a priori ableiten und somit der apodiktischen Stufe der Gewißheit zuweisen[587]. Die Lösung des Rätsels, daß wir, ohne den festen Boden der Erfahrung als Rückhalt zu besitzen, zum voraus schlechterdings notwendige Urteile fällen können, liegt darin, daß wir es hier einzig und allein mit unseren eigenen Vorstellungen zu tun haben, deren Gesetzmäßigkeit nichts ande-

res ist als die Art und Weise wie unser Bewußtsein, auf Grund der in ihm waltenden „Gehirnfunktion", seine Vorstellungen verknüpft, also die (aller Erfahrung als Bedingung derselben a priori zugrunde liegende) Form seines Vorstellens selbst. Diese ist es, welche in apodiktischen Einsichten zum Gegenstand unserer Erkenntnis wird und zu derartigem strengen Wissen uns befähigt. Wer solche Einsichten in Urteile kleidet, urteilt also nur über die a priori notwendige Gesetzlichkeit seines eigenen Vorstellens und „sagt aus, was in dessen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, hineingeht und was nicht: da ist er vollkommen zu Hause und redet apodiktisch." So haben die apodiktischen Wissenschaften der reinen Logik und reinen Mathematik das Eigene, daß sie bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten sind, nämlich der ursprünglichen Formgesetze unseres eigenen Erkennens: die reine Logik der des denkenden, die reine Mathematik der des anschauenden Erkennens. Und ebenso ist es mit den Elementen der reinen Naturwissenschaft a priori, welche lehrt, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wissen. Die Apodiktizität ihrer Aussagen besteht also nicht trotz, sondern gerade wegen ihres subjektiven Ursprunges. Wir spinnen dieselben, ohne ihrer Bestätigung durch die Erfahrung zu bedürfen oder ihre Widerlegung durch solche befürchten zu müssen, mit zwingender Gewißheit ganz aus uns selbst heraus[588].

Aber die höchste Stufe der Gewißheit ist nicht dasjenige, was das auszeichnende Merkmal der Wissenschaftlichkeit als solcher bildet, wie eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung will. Allein die systematische Form ist es ja, welche wissenschaftliches Erkennen von nicht-wissenschaftlichem trennt. Es ist daher unzulässig, nur die reine Logik und reine Mathematik wegen ihrer unumstößlichen Gewißheit als Wissenschaften im eigentlichen Sinne gelten zu lassen[589]. Hierin unterscheidet sich Schopenhauer charakteristisch von Kant[590]. Sobald nämlich eine Erkenntnis sich nicht mehr auf das Formale, sondern auf das Inhaltliche, nicht mehr auf a priori Bewußtes, sondern auf empirisch Gegebenes bezieht, geht sie des apodiktischen Gewißheitsgrades und der unbeschränkten Allgemeinheit verlustig. Denn jetzt sind es nicht mehr die unumstößlichen, für alles Vorstellen überhaupt maßgebenden Gesetze a priori, in welchen sie wurzelt und auf welche sie sich erstreckt.

Die empirische Anschauung als solche kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen. Wenn die Tatsachenwissenschaften allgemeine Sätze aufstellen, kann die Gewißheit solcher Sätze nur den Grad approximativer Allgemeinheit erreichen. Ihre Gültigkeit beruht jederzeit auf Zusammenfassung des in empirischen Einzelanschauungen wiederholt Gegebenen zu allgemeinen Urteilen, d. h. auf Induktion. Durch fortgesetzte Bestätigung können induktiv gewonnene Sätze zu allgemeiner Gültigkeit erhoben werden. Aber diese Allgemeinheit bleibt eine komparative. So nahe sie bei fortgesetzter Bewährung durch das Zeugnis der Erfahrung der vollen Gewißheit gebracht werden mag, gelangt sie doch, prinzipiell genommen, über die Stufe hoher Wahrscheinlichkeit niemals hinaus, und die Sicherheit unserer Überzeugung ist hier von völlig anderer Art als bei a priori gewissen Sätzen, bei welchen sie von vornherein den Charakter unerschütterlicher Festigkeit besitzt. Sind solche Sätze unfehlbar und durch keine Erfahrung je zu widerlegen, so bleibt bei induktiv gewonnenen Aufstellungen die Möglichkeit der Täuschung bestehen. Denn immer handelt es sich dabei um den Schluß von unzähligen Fällen auf alle. Dieser aber kann nie als schlechthin notwendig und als durchaus allgemeingültig ausgesprochen werden. „Denn Erfahrung lehrt nie mehr, als daß etwas so sei; sie kann nicht lehren, daß es durchaus so sein müsse und nicht auch anders sein könne: also nicht, daß es notwendig so sei. Erfahrung nämlich kann einen einzelnen Fall, sie kann sehr viele Fälle geben; aber nimmermehr eine Totalität aller Fälle: denn das Ende der Erfahrung ist nie da. Folglich kann sie lehren, daß alle bisher gesehenen Fälle einer Regel gemäß ausgefallen sind, aber nie, daß alle möglichen, irgendwann und irgendwo sich ereignenden Fälle jener Regel gemäß ausfallen müssen, folglich kann sie nie eine durchaus und ohne Möglichkeit einer Ausnahme allgemeingültige Regel geben."[591] Alle empirische Erkenntnis muß, als Erkenntnis a posteriori, streng genommen, von der restlosen Bestätigung durch vollendete Erfahrung abhängig sein. Da aber solche niemals eintreten kann, bleibt dieser Erkenntnisgattung die höchste Stufe der Gewißheit versagt.

Dazu kommt ein weiterer Unterschied. Die apriorischen Wissenschaften sind in der glücklichen Lage, bei ihrer Betrachtung jederzeit vom Grunde auf die Folge zu gehen, wo-

durch sie ihrer Form nach unfehlbar sind. Die empirischen Disziplinen dagegen, d. h. alle Erfahrungswissenschaften, bleiben auf den umgekehrten Weg angewiesen, welcher von der Folge zum Grunde führt. Dieser zweite Weg aber ist nicht gleich dem ersten unfehlbar, „da Notwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntnis des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntnis ist immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollständig beisammen sein können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß." Dieser verminderte Erkenntnisgrad ist es, mit dem sich die Erfahrungswissenschaften, insbesondere die empirischen Naturwissenschaften, ein für allemal begnügen müssen. Denn auch da, wo die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften anscheinend denknotwendige Gewißheit liefert, wie z. B. in der Astronomie, bildet die Grundlage aller Einsicht die Induktion. „Auch hier werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmählich richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntnis von der Ursache auf die Wirkung, also den sicheren Weg: aber sie selbst werden erst infolge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z. B. Physik oder Astronomie oder Physiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte." Aber, „wie man die Quadratur des Zirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahebringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntnis des Grundes aus den Folgen, der mathematischen Evidenz, d. h. der Erkenntnis der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können."[592]

So ist der Gewißheitsgrad wissenschaftlicher Einsicht bereits in der phänomenalen Sphäre ein abgestufter und zeigt auf empirischem Gebiet, wo die erreichbare Gewißheit durchweg eine solche zweiten Grades ist, wiederum wichtige Unter-

schiede, was Schopenhauer im einzelnen nicht genauer verfolgt.

Sollte nun eine Erweiterung unserer Erkenntnis über die Grenze des Reiches der Erscheinungswirklichkeit hinaus möglich sein, sollte es angehen, dem Problem des Dinges an sich eine positive Lösung abzuringen und der Totalität des Gegebenen eine metaphysisch vertiefte Deutung zuteil werden zu lassen, so wird auch solches Unternehmen, im Falle seines Gelingens, auf apodiktische Gewißheit zu verzichten haben und mit dem Gültigkeitsgrade der Wahrscheinlichkeit, auf welchen wir schon innerhalb des empirischen Erkenntnisgebietes angewiesen bleiben, sich begnügen müssen. Ist doch apodiktische Gewißheit allein innerhalb der Formbeziehungen des Satzes vom Grunde (dieses Inbegriffs aller Gesetze a priori) erreichbar. Diese Formbeziehungen aber konstituieren als Grundbedingungen möglicher Erfahrung allein die empirische Wirklichkeit und sind unabhängig von dieser leer und im materialen Sinne des Wortes „gegenstandslos". Mit aller Apriorität bleibt alle Apodiktizität auf die Form der Erscheinungen beschränkt. Soll daher die empirische Wirklichkeit einer metempirischen Deutung unterzogen werden, so kann dies nur außerhalb der Formen des Satzes vom Grunde, durchaus a posteriori, folglich unter Verzicht auf apodiktische Gewißheit geschehen. Die bloße Wahrscheinlichkeit, auf welche sich alle metaphysischen Erkenntnisansprüche grundsätzlich beschränken müssen, ist jedoch keineswegs gleichbedeutend mit persönlichem Ermessen und macht den Wesenszug aller echten Erkenntnis: die Verbindlichkeit für alle erkennenden Subjekte, keineswegs zunichte. Daß die beliebte Ansicht von der Gleichwertigkeit und subjektiven Variabilität metaphysischer Einsichten durchaus irrig ist, hat Schopenhauer mit markanten Sätzen erläutert: „Wenn auch, wie viele Leute mit großem Behagen ihrer Trägheit und Anmaßlichkeit behaupten, die Gegenstände der Metaphysik solche wären, von denen keiner etwas wissen kann, wo denn ‚wissen' im strengsten Sinne zu nehmen ist, so folgt daraus nicht, daß jede Meinung darüber so fern von der Wahrheit wäre als die andere, und daß Plato, Kant und Spinoza nicht mehr davon gewußt hätten als jeder Karrenschieber. Eigentlich ist nur so viel wahr, daß eine erschöpfende und jeder Frage genügende Kenntnis darüber wahrscheinlich nicht erreicht werden wird."

Ja, Schopenhauer geht so weit, zu erklären, daß, wenn einmal ein richtiges System der Metaphysik, soweit die Schranken des menschlichen Intellektes ein solches zulassen, gefunden sein wird, ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft zukommen wird, da ihr Fundament, die Erfahrung im ganzen und im allgemeinen, d. h. die Erfahrung überhaupt, nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen wird[593].

Wie aber soll unser Intellekt, der mit seiner ganzen Struktur zur Auffassung von Erscheinungen und deren Verknüpfung eingerichtet ist, so kühne Ansprüche erheben können? Das führt zur Frage nach den Grenzen des Erkennens. Um diese bestimmen zu können, gilt es zunächst zu ermitteln: Was vermag, prinzipiell genommen, die dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgende Erkenntnis zu leisten? Und was leistet sie nicht?

Alle Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde, d. h. alle wissenschaftliche Erkenntnis im engeren Sinne überhaupt, besteht in der Nachweisung eines bestimmt gearteten Verhältnisses von Vorstellungen zu einander, nämlich des Verhältnisses von Grund und Folge. Ist bei einer in Frage kommenden Erscheinung jener Zusammenhang von Vorstellungen nachgewiesen, welchen das Verhältnis von Grund und Folge ausdrückt, so ist dieselbe erklärt. Ihre Erkenntnis ist geleistet, soweit die Frage nach dem Warum sinnvollerweise eine solche erwarten lassen darf. Nun aber zeigt sich, daß dieses rationale Verständnis der Erscheinungen (d. h. gemäß dem *principium rationis sufficientis)*, näher betrachtet, nichts anderes ist als lediglich das Verhältnis unserer Vorstellungen zu einander. Was hier erkannt wird, sind im Grunde nichts als Relationen, mögen sie nun auf dem Gebiete räumlicher, zeitlicher, ursächlicher oder begrifflicher Vorstellungen liegen.

Und zwar ist die Erkenntnis solcher Zusammenhänge, wie sie, nach dem Leitfaden des Satzes vom Grunde, in den mathematischen, ätiologischen und logischen Wissenschaften angestrebt wird, mit zwei unabweisbaren Mängeln behaftet: 1. Sie geht ziellos ins Unendliche fort, ohne jemals einen positiven Abschluß zu erreichen. 2. Sie setzt überall ein Unerklärtes und rational Unerklärliches voraus. Und zwar auf folgende Art:

1. Eine Betrachtung, welche bemüht ist, nach Anleitung

des Satzes vom Grunde die Erscheinungen zu „ergründen", findet, daß auf allen Gebieten seiner Anwendung die Reihe der Gründe und Folgen sich ins Unbegrenzbare erstreckt. Wie jeder Teil der Zeit und jeder Teil des Raumes einen anderen voraussetzt, welcher ihn bedingt, dieser wieder einen anderen und so fort in infinitum, so ist auch die Kette der Ursachen und Wirkungen ohne Ende und ohne Beginn. Eine Vollendung der kausalen Betrachtung der Erscheinungen bleibt nicht nur im ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Falle unerreichbar, da die Kette der Ursachen und Wirkungen eine anfangslose ist, und der gesuchte Anfang derselben gleich den gesuchten Grenzen der Welt in Raum und Zeit unaufhörlich hinaufrückt und bis ins Unendliche zurückweicht. So führt die rationale, dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgende Erkenntnis nie zu einem definitiven Ruhepunkt. Sie kann bei aller Systematik ihres Verfahrens niemals ein letztes Ziel erreichen, noch eine genügende Lösung bieten. Sie muß sachlich unbefriedigend sein, denn jeder Abschluß bleibt ihr versagt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, liegen die Grenzen rationaler Erkenntnis gerade in dem Zwange zur Grenzenlosigkeit[594].

2. Schwerer aber noch wiegt ein zweites Gebrechen, mit dem alle Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde behaftet ist. So präzise die Aufschlüsse sein mögen, welche sie gibt: sie läßt jederzeit etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt. Dieses sind einmal die qualitativen Bestandteile jener Erscheinungen, welche sie in Beziehung auf einander betrachtet; sodann der Satz vom Grunde selbst, welcher das Werkzeug solcher Betrachtung abgibt. Denn alle Erklärung nach dem Satz vom Grunde ist „Zurückführung auf ihn, Nachweisung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zusammenhangs der Vorstellungen[595]". Aber diese Betrachtungsweise ist unfähig, ein erschöpfendes Verständnis des empirisch Gegebenen zu liefern. Denn bei jeder ihrer Erklärungen der empirischen Erscheinungen bleibt ein schlechterdings Unerklärliches zurück. Zu dem quantitativen Mangel, der aller rationalen Erkenntnis wesentlich ist, gesellt sich damit ein qualitativer. Nur da, wo es sich um die bloßen Formen der Erscheinung (die Formen der reinen Anschauung und die Formen des reinen Denkens) handelt, also bei den Ein-

sichten a priori (wie sie die reine Logik, die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft liefern) kann die wissenschaftliche Erkenntnis eine völlig erschöpfende, bis auf den letzten Grund klare Erkenntnis gewähren. „Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntnis an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt." Dieses der rationalen Erfassung sich Entziehende bietet sich in den inhaltlichen Elementen der empirischen Vorstellungen dar. Seine Eigenart ist es, niemals auf die Formelemente der Vorstellung zurückgeführt werden zu können, so daß es nie mit diesen völlig zusammenfällt. Da nun der Satz vom Grunde den Inbegriff der bloßen Form unseres Vorstellens ausmacht, so können jene inhaltlichen Elemente der empirischen Vorstellungen nicht völlig ergründbar sein. Zwar gewährt die ätiologische Betrachtung der Dinge, welche das gesamte Gebiet empirischer Forschung umspannt, eine bedingte Begreiflichkeit ihrer Objekte, „denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir so weit es überhaupt für uns ein Verständnis der Dinge gibt". Aber zuletzt vermag auch eine vollkommene ätiologische Erklärung nichts anderes als das Eintreten bestimmter Vorgänge unter bestimmten Bedingungen in allgemeingültigen Aussagen zu fixieren, d. h. Naturgesetze zu ermitteln und ein Verzeichnis induktiv beobachteter, ihrem Innern nach unerklärbarer Kräfte zu bieten. Sie kann die mechanischen Gesetze des freien Falles wie des Druckes und Stoßes der Körper ermitteln, kann die chemischen Verhaltungsweisen der Stoffe aufdecken, kann das Leben und Wachstum des tierischen Organismus ursächlich erforschen. Aber die Kraft, mit welcher der Stein zur Erde fällt, das innere Wesen der sich suchenden und fliehenden Elemente, die Macht, welche den verwickelten Komplex von Organen trägt und beherrscht, bleibt ihr durchaus unbekannt. Denn die Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang des empirischen Geschehens, welche auf Grund des a priori bewußten Gesetzes der Kausalität erfolgt, liefert nichts anderes als eine sichere Angabe

der Regel, nach welcher die Erscheinungen in Zeit und Raum eintreten, auf einander folgen, einander Platz machen. Sie bleibt bei den Phänomenen als solchen und deren Ordnung stehen und führt dem metempirischen Verständnis des hier Erscheinenden, der Lösung des Problemes, was hier, tiefer verstanden, eigentlich erscheint, um keinen Schritt näher. Bei vollendeter Einsicht in die ursächlichen Zusammenhänge der gesamten Natur müßte dem philosophischen Forscher (wie Schopenhauer durch ein scherzhaftes Gleichnis erläutert) doch immer so zumute sein, „wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft geraten wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentierte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentierten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: ‚Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?'[596] So ist physisch alles, aber auch nichts erklärbar. Die Betrachtung nach dem Leitfaden des Satzes vom zureichenden Grund, welcher als Gesetz der Kausalität die physische Erklärung der Erscheinungen beherrscht, gleicht einer bloßen Flächenkraft und dringt nicht in die Tiefe der Dinge[597]. Würden sämtliche Beziehungen aufgehoben, welche auf Grund der allgemeinen Formen der Vorstellung erkannt werden, so wären für die rationale Betrachtungsweise mit diesen Beziehungen auch die Objekte verschwunden, eben weil sie außer Beziehungen nichts an ihnen erkannte[598]. Nun aber ist mit der Enthüllung von Relationen das faktisch Gegebene keineswegs erschöpft. Vielmehr zeigt sich, daß der stoffliche Inhalt der empirischen Anschauung allen Versuchen rationaler Erfassung ohne Ausnahme entschlüpft. Es bleibt ein Inhalt der Erscheinung, der nicht auf ihre Form, ein Was der Erscheinung, das nicht auf das Wie derselben zurückführbar, also nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas anderem zu erklären ist. Und zwar stellt dieses „unauflösliche Residuum", dieses unbekannte X, das jede physisch-rationale Erklärung übrig behält, den qualitativen Kern alles empirisch Gegebenen dar. Es bildet seinen realen Gehalt[599].

Diese Sachlage gestattet es, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem die Rationalität und die Realität des empirisch Gegebenen zu einander stehen. Da die Dinge nur so weit

a priori bestimmbar sind, als sie den Formen der bloßen Vorstellung angehören, kann auch die Klarheit, Präzision und erschöpfende Verständlichkeit, welche alle Erkenntnis a priori auszeichnet, nur in jenem Bezirk erreichbar sein, welcher die formalen Elemente unserer Vorstellungen umfaßt. Je ausschließlicher nun sich eine Erkenntnis in den Formen a priori bewegt, welche in dem allgemeinen Vorstellungsapparate des erkennenden Subjektes wurzeln, desto höher ist der Grad der Klarheit, Präzision und Evidenz, den solche Erkenntnis besitzt, oder, anders ausgedrückt, desto verständlicher ist der Gegenstand solcher Erkenntnis. „Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik: hier ist alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne: welches alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu tun haben[600]". Je mehr Verständlichkeit also bei einem Verhältnisse obwaltet, desto mehr gehört es der bloßen Erscheinung an, nicht aber dem, was unabhängig von dieser, als Wesen an sich selbst, in Betracht kommt. Die Rationalität des Gegebenen steht also in gleichem Verhältnis zu seiner Idealität. Je mehr nun aber das Gegebene an Klarheit und Verständlichkeit gewinnt, je mehr sich die Erkenntnis dem a priori Bestimmbaren nähert, in ebendemselben Maße verliert der reale Gehalt. Die Einsichten der Logik und der Mathematik liefern dazu den Beleg. Je mehr dagegen die Verständlichkeit und rationale Bestimmbarkeit innerhalb des Gegebenen verliert, je mehr also die Betrachtung, von den Formen des Anschauens und des Denkens absehend, sich dem materialen Gehalt der Erfahrung zuwendet, desto mehr gewinnt die Realität. Beispiele liefern die empirischen Naturwissenschaften in Fülle. (So eindeutig bestimmbar z. B. die mechanischen Wirkungen der Körper sind, etwa bei den Gesetzen des Hebels, bleibt doch das Wesen der Schwerkraft ein undurchdringliches Geheimnis. Oder: So streng die Verbindung zwischen Erwärmung eines Körpers als Ursache und Ausdehnung als Wirkung auch

sein mag, innerlich verständlich ist uns der kausale Zusammenhang dieser heterogenen Erscheinungen nicht. Entsprechendes gilt von den chemischen Wahlverwandtschaften.) Und in dem Maße, wie das rationale Verständnis den Bestand des Gegebenen nicht zu durchdringen vermag, kündigt sich das Vorhandensein eines Realen an, welches mit den Formen der Erscheinung nicht zusammenfällt. „Je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andere aus dem Gesicht[601]." Die Rationalität des Gegebenen steht demnach in umgekehrtem Verhältnis zu seiner Realität. Der Grundgedanke des rationalistischen Realismus, nach welchem die Dinge so weit als real zu gelten haben, als ihre rationale Bestimmbarkeit reicht, ist vollständig umgekehrt. Galt dort (von den Eleaten über Spinoza bis Hegel) die Begreiflichkeit als Prüfstein wirklicher Existenz, das Rationale als Maßstab letztgültiger Realität, so stellt sich bei Schopenhauer alle Rationalität als subjektive Komponente des Gegebenen, d. h. als idealer (für die an sich bestehende Wesenheit der Dinge nicht maßgebender) Bestandteil desselben heraus.

Da nun alles a priori Erkennbare (Rationale) zum subjektiven Anteil der Erkenntnis gehört, so können auch die sogenannten „primären Qualitäten", welche Locke als absolute Eigenschaften den Dingen selbst zugesprochen hatte, indem sie ja sämtlich aus reinen Bestimmungen der Zeit, des Raumes und der Kausalität zusammengesetzt sind, nicht den Dingen an sich selbst eigen sein, sondern müssen unserer Erkenntnisweise der Dinge inhärieren, so daß sie nicht zum Realen, sondern zum Idealen zu zählen sind, „woraus dann endlich sich ergibt, daß wir die Dinge in keinem Betracht erkennen, wie sie an sich sind, sondern einzig und allein in ihren Erscheinungen. Hiernach nun aber bleibt das Reale, das Ding an sich selbst, als ein völlig Unbekanntes, ein bloßes X, stehn, und fällt die ganze anschauliche Welt dem Idealen zu, als eine bloße Vorstellung, eine Erscheinung, der jedoch, eben als solcher, irgendwie ein Reales, ein Ding an sich, entsprechen muß." Damit enthüllt sich, wie Schopenhauer sagt, die „Diversität des Idealen und Realen" in ihrer ganzen Größe. Die Kluft zwischen dem Reich des Vorstellens und dem des realen Seins ist unüberbrückbar, denn beide Reiche sind inkommensurabel. Soweit die Dinge a priori bestimmbar, also rational

sind, gehören sie allein der Vorstellung an und haben zum Wesen an sich des Gegebenen keine positive Beziehung. Was dagegen an den Dingen a posteriori, also rein empirisch erkannt wird, ist seinem Kerne nach nicht Vorstellung und daher durch die Mittel vorstellenden Erkennens nicht zu erschöpfen. Denn da die rationalen Bestimmungen des Satzes vom zureichenden Grunde nur die formale, nicht aber die materiale Seite des empirisch Gegebenen zu enträtseln vermögen und die letztere sich den Gesetzen jenes Satzes unzugänglich erweist, so stellt sich die inhaltliche Seite der Erfahrung aus dem Gesichtskreis des Satzes vom Grunde nicht nur als unergründlich, sondern geradezu als grundlos dar. „Denn in jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die spezifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges ist eine Ursache nachzuweisen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon, daß es überhaupt und gerade so wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas." Daher bleibt bei jeder Erklärung der empirischen Erscheinungen auf Grund naturwissenschaftlicher Gesetze „immer etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt.[602]" Das Problem, welches dieses Etwas bietet, ist kein rationales, sondern ein irrationales. Es ist geeignet, die Begrenztheit aller Erkenntnis nach dem Leitfaden des Satzes vom Grunde deutlich zu machen und das Bedürfnis nach einer ergänzenden Betrachtungsweise zu wecken.

So geschlossen sich dieser Gedankenzusammenhang zunächst darbietet, ist bei seiner genaueren Prüfung doch nicht zu verkennen, daß hier der Begriff der Realität in einer empirisch-metaphysischen Zwitterbedeutung auftritt, bei welcher der Akzent, je nach dem Zusammenhang, bald auf dem Empirischen, bald auf dem Metaphysischen liegt. Erklärt doch Schopenhauer allen Ernstes, daß die a posteriori gegebenen Elemente der Erfahrung dasjenige seien, „worin

sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich, kundgibt", womit natürlich der Boden der empirischen Realität grundsätzlich verlassen ist[603]. Und eine ähnliche empirisch-metaphysische Zwitterstellung nehmen bei Schopenhauer die Naturkräfte ein. Auch von ihnen heißt es, daß sie in der empirischen Sphäre „hervortreten", ohne doch in diese Sphäre zu fallen[604].

Die Bestimmung der Grenzen des Erkennens findet ihren Abschluß mit der Feststellung dessen, was aus dem Verhältnis von Anschauung und Begriff allgemein für die Tragweite d e n k e n d e n Erkennens folgt. Da die Elemente alles Denkens, die Begriffe, nichts anderes sind als bloße Abstraktionen aus dem anschaulich Erkannten, „entstanden durch beliebiges Wegdenken oder Fallenlassen einiger Eigenschaften und Beibehalten anderer", so ist aus ihnen niemals mehr zu schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus welchen sie abstrahiert sind. Obwohl die begrifflichen Vorstellungen selbst u n anschaulicher Natur sind, besitzen sie doch zum Wesen und Sein an sich der Dinge nie ein u n m i t t e l b a r e s Verhältnis, sondern nur ein mittelbares, nämlich unter Vermittlung der empirischen Anschauung. Diese ist es, welche ihren Baustoff hergab, und auf welche sie sich allein beziehen. Nur im Sinne einer Zuordnung zu anschaulichen Gegebenheiten führen abstrakte Begriffe zu positiver Erkenntnis. Sie sind nur von immanentem, nicht von transzendentem Gebrauch. Damit sind die Grenzen ihrer Anwendbarkeit gezogen. Wer in der Art von Proklos, Hegel und anderen „Begriffsarchitekten" diese Grenzen verkennt und den Begriffen einen anderen Gegenstand zuweist als die empirische Welt, welche ihnen Stoff und Ursprung gab, muß ebendeshalb zu einer „Welt von Hirngespinsten" gelangen. Wohl darf die philosophische Betrachtung der Erscheinungen in allgemeinste und abstrakteste Begriffe a u s m ü n d e n, nicht aber mit ihnen anheben, denn für unseren Intellekt ist die Anschauung das, was für unseren Leib der feste Boden ist. Da alle Begriffe bei ihrem empirischen Ursprung keinen anderen als einen im weiteren Sinne empirischen I n h a l t besitzen können, so bleibt ihre Anwendbarkeit unter allen Umständen auf die i m m a n e n t e Sphäre möglicher Erfahrung beschränkt. Sie bleibt es auch dann, wenn das philosophische Denken die Gesamtheit der Erscheinungen unter einheitlichen Gesichtspunkten tiefer zu erfassen sucht und metaphysische Lehr-

sätze aufstellt. Solche Lehrsätze sind freilich dogmatisch, denn sie vertreten gewisse Behauptungen mit dem Anspruch auf Wahrheit und stellen in diesem Sinne einen Dogmatismus dar. Aber es ist nicht der alte, von Kant umgestoßene, transzendente, welcher über die in der Erfahrung gegebene Welt hinausgeht, um sie aus etwas anderem zu erklären, sondern es ist ein immanenter Dogmatismus, als welchen Schopenhauer sein eigenes philosophisches System charakterisiert[605].

In welchem Sinne diese „Immanenz" zu verstehen ist, wird die Grundlegung der Metaphysik im einzelnen dartun. Auch in ihrem metaphysischen Teile geht die Philosophie nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständnis der in ihr vorliegenden Welt. Sie zielt nicht auf eine Ergründung des Dinges an sich unabhängig von den Erscheinungen, sondern strebt nur ein metaphysisch vertieftes Verständnis dieser Erscheinungen an. „In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen, ... es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transzendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntnis, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe." So ergibt sich eine Gedankenreihe, welche die bunte Fülle der empirischen Gestalten in ihrer Tiefe aufschließt und in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen Einheit und Zusammenhang erblicken läßt. Ist der metaphysische Deutungsversuch des Wirklichen dergestalt gelungen, so gleicht er einem Rechenexempel, welches aufgeht. Wollte man aber behaupten, daß er kein Problem zu lösen und keine mögliche Frage zu beantworten übrig lasse, so würde dies „eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntnis" sein. Denn, „welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den

Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt . . . Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können[606]."

Diese Schranken, innerhalb deren eine Lösung des Rätsels der Welt allein möglich ist, sind untrennbar an unsere endliche Natur geknüpft. Wir müssen uns damit begnügen, zu einem richtigen Gesamtverständnis der gegebenen Welt zu gelangen, „ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseins zu erreichen." Schopenhauers Weg liegt in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der früheren Dogmatik und dem radikalen metaphysischen Verzichte der Kantischen Kritik[607].

E. DER INTELLEKT IN SEINER URSPRÜNGLICHEN UND IN SEINER GESTEIGERTEN FUNKTION

Die geschilderten Schranken menschlicher Erkenntnis finden ihre allgemeine Erklärung in der natürlichen Bestimmung, welche dem Intellekte ursprünglich zukommt. Diese wird deutlich, sobald wir die Welt des organischen Lebens als Ganzes überblicken. Ist doch die Fähigkeit der Erkenntnis nicht etwas dem Menschen ausschließlich Eigenes, sondern ein Besitztum der animalischen Wesen überhaupt. Der menschliche Intellekt ist nichts anderes als eine Steigerung des tierischen. Als solcher aber ist er ein Bestandteil der allgemeinen, natürlichen Ausstattung der Individuen und hat zunächst eine biologische Funktion. Diese Funktion besteht darin, ein Werkzeug zu sein zur Erhaltung des Lebens individueller Wesen und zur Fortpflanzung der Gattung. Er steht im Dienste praktischer Bedürfnisse und Ziele, und seine gesamte natürliche Bestimmung scheint sich in dieser Aufgabe zu erschöpfen. Das zeigt ein Überblick über die allgemeine Rolle, welche das Erkennen innerhalb der gesamten Tierreihe spielt. So mannigfaltig im einzelnen die Funktion des Intellektes sein mag, so gleichartig ist sie doch im ganzen. Mag sie nun dem Tiere dazu dienen, die tägliche Nahrung zur Erhaltung seines Organismus zu erringen, im

Kampf mit seinen Verfolgern sich zu behaupten oder die Fortpflanzung der Gattung zu leiten: überall bestätigt sich die Tatsache, daß der Intellekt ursprünglich von durchaus praktischer Tendenz ist und restlos im Dienste vitaler, zumeist sehr elementarer Bedürfnisse steht. Der Ursprung des Intellektes ist „ein gar niedriger und dürftiger". Das gepriesene Vermögen, auf welches der Mensch so stolz zu sein pflegt, stellt ursprünglich nichts anderes dar als „das Organ, womit ein Tier seine Beute sucht[608]." Es ist ein unselbständiges Werkzeug zu außertheoretischen Zwecken. Die Betrachtungsweise, welche zu dieser Einsicht führt, stützt sich auf das naturwissenschaftliche, empirische Wissen. Sie liefert die „objektive Ansicht des Intellekts", welche das intellektuelle Sein und Geschehen von seiner organisch-physiologischen Seite zeigt. „Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignoriert, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können[609]."

Das zeigt sich in dem Verhältnis, welches die tierischen Wesen zu den Gegenständen ihrer Erkenntnis haben. In den untersten Tierklassen ist das Bewußtsein der Außenwelt noch sehr beschränkt und dumpf. „Es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Tieres richten." Erst auf den oberen Stufen der Tierreihe, insbesondere bei den Wirbeltieren, läßt sich, streng genommen, von einem solchen Verhältnis derselben zu einem erkannten Gegenstande sprechen. Aber auch hier werden die Gegenstände nicht rein als solche angeschaut. Die Wahrnehmung und das Erregtwerden durch dieselbe sind keineswegs klar aus einander gehalten. Das Objekt wird nur aufgefaßt, sofern es Motiv ist. „Sogar die klügeren Tiere sehen an den Objekten nur was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hinsicht z. B. die Katzen bestrebt sind, sich eine genaue Kenntnis des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verstecke für künftige Beute auszuspüren. Aber gegen alles andre sind sie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Tier den gestirnten Himmel ins Auge gefaßt[610]."

Und den Verhältnissen in der Tierwelt entspricht durchaus die Rolle, welche (biologisch betrachtet) dem menschlichen Intellekt von der Natur ursprünglich zugedacht ist. Da dieser nichts anderes ist als eine Steigerung des tierischen Intellektes (allein durch die Fähigkeit begrifflichen Vorstellens von ihm eigenartig unterschieden), so kann er in seinen ursprünglichen Aufgaben und Funktionen aus der Perspektive des letzteren am besten verstanden werden. Auch der menschliche Intellekt ist seiner natürlichen Bestimmung nach nichts anderes als ein Werkzeug zur Befriedigung praktischer Bedürfnisse, ganz analog wie dies innerhalb des gesamten Tierreiches der Fall ist. Der Mensch ist — gleich dem Tiere — ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen[611]. Als solches ist er ursprünglich, gleich den höheren Tieren, außerstande, die Objekte anders als unter dem Gesichtspunkt subjektiven Interesses aufzufassen. Kein Objekt wird zunächst anders als in Beziehung auf den individuellen Willen, d. h. als Motiv, wahrgenommen. Nur insofern ein Gegenstand mittelbar oder unmittelbar das praktische Wollen des Menschen berührt, also Motiv ist oder werden kann, ist er ihm wichtig und bedeutungsvoll. Der Intellekt in seiner herrschenden und ursprünglichen Betätigungsform liefert somit dem Willen die Beweggründe, ja er wird von Schopenhauer geradezu als das Medium der Motive gekennzeichnet und findet in dieser Aufgabe den Schwerpunkt seiner natürlichen Funktion.

Werden aber auch bei dieser gewöhnlichen und primitiven Stufe der Betätigung menschlicher Intelligenz die Objekte als bloße Motive des Willens aufgefaßt, so ist es für sie doch wichtig, den Zusammenhang der Objekte unter einander kennen zu lernen, der dem Wollen allererst ermöglicht, plangemäß zu verfahren, indem es die gesetzmäßige Ordnung von Zwecken und Mitteln befolgt. Die Kenntnis dieses Zusammenhanges aber liefert der Satz vom zureichenden Grund. So wird die von praktischem Wollen beherrschte, d. h. die ursprüngliche Art der Erkenntnis „einzig bestrebt sein, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo interessant, d. h. hat ein Verhältnis zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntnis von den

Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen da sind, mit einem Wort, als einzelne Dinge". Somit muß die praktisch interessierte Erkenntnis ganz besonders geneigt sein, dem Leitfaden des Satzes vom Grunde zu folgen, da sie sonst jeder Direktive entbehren würde. Aber eben dieses Prinzip engt die Erkenntnis auf die Erfassung bloßer Relationen ein. Dementsprechend erkennt der Intellekt, solange er „in seiner natürlichen Funktion" tätig ist, „eigentlich bloße Beziehungen der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntnis, die Beziehungen der Dinge zu einander". Die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge unter einander verbinden, findet indessen nur noch mittelbar im Dienste des praktischen Wollens statt. Sie setzt voraus, daß eins der verbundenen Glieder bereits motivierende Kraft besitzt, und enthält zudem ein sachliches Element, welches von solcher Voraussetzung unabhängig ist. Es ist die wissenschaftliche Erkenntnisweise, welche den Übergang bildet zu dem vom Dienste des Willens ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen, wie es im künstlerischen Verhalten stattfindet[612].

Steht der Intellekt im Dienste praktischer Mächte, so stellt sich diese Abhängigkeit nicht nur als eine biologische, sondern auch als eine psychologische dar. Indem die Objekte nur aufgefaßt werden, insofern sie Motive, d. h. Beweggründe des Wollens sind, ist der praktische Wille die Triebfeder und das eigentliche Agens aller Erkenntnis. Er macht die geistigen Kräfte für seine Interessen rege und erteilt ihnen die Richtung. Er belebt das Gedächtnis, er ist der heimliche Lenker der Assoziationen, er beherrscht die Aufmerksamkeit. Der Intellekt aber versinkt in Untätigkeit, sobald der Wille ihn nicht antreibt. Zum Dienste praktischer Bedürfnisse geschaffen und bestimmt, ist er „ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens". Der letztere ist sein Herr. Und das Gebot desselben ist imstande, die intellektuelle Leistungsfähigkeit auffallend zu steigern. Davon legt die Beobachtung des Lebens der Tiere wie des Treibens der Menschen übereinstimmend Zeugnis ab. Der Hase liegt still in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an sich

vorbei gehen. Insekten stellen sich tot, wenn sie nicht entrinnen können. Der Verstand des stumpfesten Menschen wird scharf, wenn es ihm wichtige Objekte seines Wollens gilt. Er merkt, beachtet und unterscheidet jetzt mit großer Feinheit auch die kleinsten Umstände, welche in Beziehung stehen zu seinem Wünschen und Fürchten. „Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maß seiner Kräfte hinaus treibt." Der Anteil des Willens hierbei ist jedoch so unmittelbar, daß er zumeist nicht ins deutliche Bewußtsein fällt[613].

Aber dieses Verhältnis der Abhängigkeit des Erkennens vom Wollen bringt es mit sich, daß der Wille (als Inbegriff praktisch-emotionaler Regungen verstanden) auf das Erkennen einen Einfluß ausübt, welcher, über den Antrieb zur Verrichtung der intellektuellen Funktionen hinaus, für das Resultat des Erkennens verhängnisvoll wird. Indem der Wille das Erkenntnisstreben meistert und lenkt, pflegt er unvermerkt mit seinen Zuneigungen und Abneigungen den Ausfall des Ergebnisses zu beeinflussen. Der Intellekt wird ebenso unmerklich wie unvermeidlich vom Willen „bestochen" und „infiziert", sobald letzterer mit seinem Interesse am Ergebnis beteiligt ist. Und das ist in der Regel der Fall. Daher ist die Verfälschung und Verunreinigung der Resultate unserer Erkenntnis durch den heimlichen Einfluß unbeachteter Emotionen fast unabwendbar, und ihre Gefahr gehört zu den „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts". „Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingiert die Objekte der Erkenntnis mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntnis ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen; auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens." Liebe und Haß verfälschen daher unser Urteil gänzlich. Eine ähnliche geheime Macht übt unser persönlicher Vorteil, welcher Art er auch sein mag, über unser Urteil aus: was ihm entspricht, erscheint uns als billig und gerecht; was ihm zuwider läuft, stellt sich uns als verwerflich dar. „Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf

nicht ein. Manche Irrtümer halten wir unser Leben hindurch fest und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns selber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung betört und bestochen." Ein lächerliches und kleinliches, aber frappantes Beispiel von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, ist dieses, daß wir bei Rechnungen uns viel öfter zu unserem Vorteil als zu unserem Nachteil verrechnen, und zwar ohne die mindeste unredliche Absicht[614].

Und nicht anders als im praktischen Leben liegen die Dinge da, wo der Intellekt sich der Lösung wissenschaftlicher Aufgaben widmet und mit der Bewältigung rein theoretischer Angelegenheiten beschäftigt ist. Deutliche Spuren seines primitiven Ursprungs und seiner bleibenden Abhängigkeit von praktischen Faktoren treten hier in Fülle zutage. Überwältigend ist die Zahl der Fälle, wo menschlicher Intellekt angeblich rücksichtslos reiner Erkenntnis zugewandt ist, aber, wie nähere Prüfung ergibt, doch dem Dienste des individuellen Willens verhaftet geblieben ist, so daß man weniger auf Einsichten ausgeht als von Absichten geleitet wird. Hier liegt z. B. nach Schopenhauer der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie. Fließen theologische Bestrebungen vorwiegend aus emotionalen Bedürfnissen, welche zumeist in den Regionen der Furcht wurzeln, so hat die Philosophie in reinem zweck- und willensfreien Besinnen ihren Ursprung[615]; freilich werden auch innerhalb des philosophischen Bezirkes oft genug unvermerkt die Einsichten durch Absichten verfälscht. Das gilt besonders von den staatlich anerkannten und besoldeten Vertretern der Philosophie, in deren Denken eine schlechthin absichtsfreie und unvorsätzliche Betätigung des Intellektes kaum möglich ist, so daß praktische Einflüsse bewußt oder unbewußt das Aufkommen unverfälschter Leistungen verhindern. „Das Interesse der Person wird befriedigt, das der Wahrheit ist verraten." Und ähnlich liegen die Verhältnisse bei Künstlern, Dichtern und Schriftstellern, bei denen willkürliche und belanglose Zeitideen auf dem Wege emotionaler Beeinflussung eine Verunreinigung der Erkenntnis herbeiführen, welcher sich oft selbst die Besten nicht zu ent-

ziehen vermögen. So ist dem Intellekt in seiner ursprünglichen Verfassung ein „natürlicher Hang zum Irrtum" eigen, welcher sich letzten Endes aus der Primitivität und Eigenart seiner ursprünglichen Bestimmung begreifen läßt[616]. Jede Beteiligung emotionaler Faktoren entstellt die reine überpersönliche Auffassung der Dinge. „Denn obgleich die Erkenntnis aus dem Willen entsprossen ist, . . so ist es doch gerade der Wille, der sie beständig verunreinigt: unser beständiges Wollen trübt unser Erkennen: der Anteil, den wir an den Dingen nehmen (d. i. das Interesse), hindert, daß wir sie rein objektiv auffassen, unser Wollen oder Nichtwollen der gegenwärtigen Dinge zieht den Nebel der Subjektivität über alles Objektive. Es ist damit . . . gleich wie mit der Flamme, die in ihrer Klarheit verunreinigt wird, grade durch das Holz oder den Docht, von welchem sie Dasein und Nahrung hat[617]."

Auf diese Weise tragen naturwissenschaftliche und psychologische Erwägungen zur Vervollständigung des erkenntnistheoretischen Ergebnisses über die Grenzen menschlicher Einsicht bei. Wenn die natürliche Funktion des Intellektes eine biologische ist, wenn derselbe in seiner ganzen Struktur und Beschaffenheit (mit seinen allgemeinen Formen: Zeit, Raum, Kausalität) durchaus auf die praktischen Bedürfnisse und Ziele eines tierischen Individuums angelegt ist, welches allein die Motive seines Wollens samt den Relationen zwischen denselben zu erfassen sucht, so ist damit negativ festgestellt, daß er nicht zur Lösung theoretischer Aufgaben um ihrer selbst willen ursprünglich bestimmt ist, am wenigsten zur Ergründung des Wesens der Dinge an sich selbst. Und es wird begreiflich, daß er den letzten und höchsten Anforderungen gegenüber, die wir an ihn stellen mögen, versagt. Die Einsicht in die biologische Bedeutung und natürliche Bestimmung des Intellektes erläutert das Verständnis seiner Schranken[618].

Und doch ist damit über die Rolle und Aufgabe des Intellektes noch nicht das letzte Wort gesprochen. Wie nämlich die Klarheit des Bewußtseins innerhalb der langen Skala der Tierreihe in wachsendem Maße fortschreitet, von der ersten schwachen Dämmerung desselben auf den niedrigsten Stufen des tierischen Lebens (Zoophyten, Radiarien u. a.), bis hinauf zum Menschen, „in welchem das Bewußtsein der Außenwelt seinen Gipfel erreicht, und demgemäß

die Welt sich deutlicher und vollständiger als irgendwo darstellt", so ist auch das Maß von Intellektualität innerhalb der langen Reihe organischer Wesen quantitativ in mannigfacher Weise abgestuft. So besitzen die einfachsten Lebewesen gerade so viel Erkenntnisfähigkeit „als nötig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen". Mit so bescheidenen Anfängen beginnend, steigt das Maß vorhandener Erkenntniskraft in vielfältiger Abstufung stetig wachsend durch die Tierreihe bis zur Stufe des Menschen empor, auf welcher es wieder unzählige Grade aufweist „vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie". Aber auch hier bleibt die natürliche Rolle des Intellektes zunächst unverändert: „Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Perzeption der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjektiven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter, daß es bloß zum Behuf des Wollens da sei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich dieses und desto reiner objektiv stellt die Außenwelt sich dar[619]." Indessen zeigt ein Überblick über die Hierarchie der lebenden und erkennenden Wesen, daß Motiv und Willensakt, und damit Erkennen und Wollen, immer entschiedener aus einander treten und sich sondern, je höher man in der Stufenfolge der Lebewesen steigt[620].

Eine Wendung in der Grundfunktion des Intellektes tritt nun dadurch ein, daß seine Steigerung in gewissen Fällen einen Grad erreicht, welcher den Grad praktischer Bedürfnisse übertrifft. Hier ergibt sich ein Übergewicht des Intellektes über den Willen und mit ihm ein „Überschuß" an Erkenntniskraft, welcher für andere als praktische Zwecke verfügbar wird. Das vorhandene Maß von intellektueller Leistungsfähigkeit geht über den Bedarf des Wollens hinaus und wird daher von diesem nicht restlos aufgebraucht. Damit treten für die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt neuartige Bedingungen ein. Das intellektuelle Verhalten gelangt in einen Zustand, in welchem es, nicht vom Willen erregt, ganz sich selber überlassen ist. So emanzipiert sich das Erkennen vom Dienste des Willens. Das ursprüngliche Abhängigkeitsverhältnis, in welchem der Intellekt sich von außertheoretischen Mächten befindet, wird gelöst, und zugleich hört er auf, den trübenden und verfälschenden Ein-

flüssen unterworfen zu sein, welche das willensabhängige Erkennen aus der emotionalen Sphäre immer wieder überfluten. Er vermag jetzt „bloß aus eigenem Antriebe", d. h. absichtslos, tätig zu sein und gelangt in den „Zustand des reinen Erkennens, wo dem Menschen sein Wille und dessen Zwecke, mit ihm aber seine Individualität, ganz entrückt sind". In solcher Lage wird der Intellekt frei und unabhängig vom Willen, welchem er ursprünglich dient. Er ist um so reiner und leistungsfähiger, je vollkommener er von diesem gesondert ist. Die Steigerung der Intelligenz vom dumpfesten tierischen Bewußtsein bis zu dem des Menschen bezeichnet den Prozeß „einer fortschreitenden Ablösung des Intellekts vom Willen". Gelangt diese Ablösung zur Vollkommenheit, so tritt der höchste Grad von Objektivität des Erkennens ein. „Der Grad dieser Sonderung setzt große intellektuelle Unterschiede zwischen Menschen: denn das Erkennen ist um so reiner und folglich um so objektiver und richtiger, je mehr es sich vom Willen losgemacht hat; wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen[621]." Diese im Grunde genommen unnatürliche Ablösung des Intellekts vom Willen ist es, durch welche der erstere sich der allgemeinen Sphäre animalischer Bedürftigkeit entzieht und zu geläuterten und vertieften Einsichten aufsteigt. Sie ist infolgedessen die Grundlage und Voraussetzung aller höheren, insbesondere aller genialen Verrichtungen innerhalb des geistigen Lebens.

III. DIE METAPHYSIK

A. DAS DING AN SICH UND DAS PROBLEM SEINER ERKENNTNIS

Die objektive Wirklichkeit, welche die äußere Erfahrung der Dinge darbietet, ist gleichbedeutend mit der Welt als Vorstellung. Als solche steht sie in durchgängiger Abhängigkeit vom vorstellenden Subjekt überhaupt, insbesondere aber von jenen Faktoren der Vorstellung, welche als subjektive Formen der Erscheinung und als Bedingungen möglicher Erfahrung a priori das Erfahrungsganze durchwalten: Raum, Zeit, Kausalität. Sie sind es, auf denen die gesetzmäßigen Zusammenhänge beruhen, welche die einzelnen Glieder der Welt als Vorstellung verbinden. Diese Welt hat empirische Realität. Ihre Erkennbarkeit besteht in der Erklärbarkeit der Erscheinungen nach dem Satz vom zureichenden Grund. Die Grenzen aber, welche der Erklärbarkeit nach dem *„principium rationis"* überhaupt anhaften, zeigen sich ganz besonders bei dessen Anwendung auf die empirische Welt. Die Ermittlung von Relationen ist es, in welcher sich alle Erkenntnis erschöpft, welche dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgt. So bleibt die Erforschung der empirischen Wirklichkeit nach dem Satz vom zureichenden Grund durchaus in die Sphäre jener Relativität gebannt, wo Eines nur vermöge eines Anderen ist, wo das Wie, nicht das Was, wo die Form, nicht der Inhalt erkannt wird. Denn die ursächliche Verknüpfung, welche die empirisch gegebenen Erscheinungen untereinander verbindet, lehrt immer nur das Verhältnis von Vorstellungen zu einander kennen. „Die ursächliche Verknüpfung gibt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen." Und doch ist dieses gerade Dasjenige, was in seiner Rätselhaftigkeit das philosophische Denken herausfordert.

Es erhebt sich daher die schwerwiegende Frage, ob die empirische Vorstellungswelt nichts weiter als Vorstellung,

oder aber, ob sie noch etwas anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. —

Kants größtes Verdienst ist nach Schopenhauer die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, und zwar „auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können.[622]" Nun aber ist unser Bedürfnis, das Gegebene zu verstehen, keineswegs auf die Sphäre der Erscheinung beschränkt. Unser Erkenntnisstreben läßt sich nicht mit dem Einblick in die Beziehungen der Vorstellungen unter einander abspeisen und auf das immanente Verständnis sinnlicher Erscheinungen reduzieren. Es ist aufs tiefste an der Frage nach dem Was des Vorgestellten, nach dem in den Erscheinungen „Erscheinenden" interessiert[623]. Es wünscht zu erkunden, was es mit dem Unergründlichen für eine Bewandtnis habe, welches innerhalb aller empirischen Vorstellungszusammenhänge durch rationale Beziehungen unberührt bleibt, sodaß von ihm kein „Grund" jemals angegeben werden kann.

Das Bedürfnis, die Erkenntnis der Welt als Vorstellung durch eine ergänzende Betrachtungsweise zu vertiefen, hat Schopenhauer das metaphysische Bedürfnis genannt. Und das berühmte Kapitel „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen" im Ergänzungsbande zum Hauptwerk des Philosophen gehört zu den Perlen der philosophischen Literatur überhaupt. Jenes Bedürfnis bildet einen Faktor, welcher nicht einigen oder vielen Menschen, sondern dem Menschen schlechthin und als solchem zukommt. Die Geschichte der Religionen und Philosophien aller Völker und Zeiten legt von ihm ein überwältigendes Zeugnis ab. Es kann zwar verkümmern, wie andere wesentliche Anlagen des Menschen verkümmern können, aber es stellt einen Grundbestandteil des menschlichen Charakters dar, denn der Mensch ist ein *„animal metaphysicum"*.

Die Bedeutung dieser geistigen Anlage erfährt ihre Aufklärung durch den Begriff der Metaphysik. Dieser bezeichnet jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die gegebene Sphäre der Erscheinung der Dinge grundsätzlich hinausgeht, um Aufschluß zu geben über das, „wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre; oder, populär zu reden,

über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht.[624]" Da aber das Vorhandensein eines Bedürfnisses noch keineswegs die Möglichkeit seiner Befriedigung beweist, so bleibt die Frage nach der Berechtigung metaphysischer Erkenntnisansprüche zunächst ein offenes Problem. Allerdings ein sehr dringendes. „Denn wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseins und irgend ein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz." Das tief in der menschlichen Natur gelegene Bedürfnis nach solchen Aufschlüssen ist keineswegs zufällig, sondern stützt sich auf sachliche Gründe schwerwiegender Art und wird durch sie genährt. Die Unruhe, welche die Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, ist das Bewußtsein, daß das Dasein dieser empirisch gegebenen Welt sich nicht von selbst versteht, da ihr Nichtsein logisch ebenso möglich wäre wie ihr Dasein und von einer Notwendigkeit ihres Bestehens keine Rede sein kann[625].

Diese Dringlichkeit metaphysischer Aufschlüsse macht sich bereits bei dem Versuch eines erschöpfenden Verständnisses der empirischen Erscheinungen überall geltend. Die physische Betrachtung der Dinge nach dem Kausalitätsprinzip (Grund des Werdens) bleibt unvermeidlich fragmentarischer Natur, da sie über die Feststellung bestimmter Relationen zwischen den gegebenen Vorstellungen nirgends hinausführt und bei den Naturkräften überall auf Qualitäten stößt, welche sie weder ergründen noch beseitigen kann. Selbst die größten Fortschritte einer physischen Erklärung der Dinge würden doch nur das Verständnis der Erscheinungen in ihren relativen Zusammenhängen vervollständigen. Je vollendeter aber die Erscheinungserkenntnis ist, um so rätselhafter muß sich das Ganze derselben darstellen und um so stärker das Bedürfnis sich fühlbar machen nach einem Verständnis dessen, was die empirische Schale als unerfahrbaren Kern in sich birgt. Ist also das Problem der Physik grundsätzlich gelöst, so erhebt sich das der Metaphysik erst in seiner ganzen Schwere. Da die physische Erklärung der Dinge nach dem Kausalitätsprinzip bereits überall auf ein Unerklärliches stößt, welches alle Erscheinungen durchzieht, so gibt dieses Anweisung auf eine der

physischen Ordnung der Dinge zugrunde liegende ganz andersartige, welche eben die Ordnung der Dinge an sich ausmacht. Damit zeigt sich, daß die rationale Erklärung nach Grund und Folge „nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Rätsels der Dinge und zum wahren Verständnis der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag; sondern daß die physische Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte.[626]" Kant hatte das Reich der Dinge an sich grundsätzlich der Erkennbarkeit entzogen und nur eine immanente Erkenntnis der Welt der Erscheinungen anerkannt. Kants großer Jünger stellt das Problem der Erkennbarkeit des Dinges an sich in seiner ganzen Tiefe von neuem und schreitet zu einer Generalrevision der Kantischen Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik.

Bei dieser Nachprüfung zeigt sich sogleich, daß die systematische Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde niemals imstande ist, die Kluft zwischen Erscheinung und Ding an sich zu überbrücken. Es geht nicht an, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung zu konstruieren; es geht nicht an, aus den Elementen der Vorstellung das Seiende überhaupt abzuleiten und von den subjektiv bedingten Formen der Erscheinung, welche als solche nur von immanenter Gültigkeit sind, einen transzendenten Gebrauch zu machen, wie es der durch Kant zerstörte Dogmatismus unternimmt, welcher zu Unrecht die Welt als Vorstellung und ihre Gesetze als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nimmt[627]. Die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntnis trifft zwar das Verhältnis einer Vorstellung zur anderen, nie aber das Wesen der Dinge an sich selbst. Mit den Mitteln des Vorstellens gelangen wir daher niemals über die Sphäre der Vorstellung hinaus. Das Grundergebnis der Vernunftkritik Kants erfährt damit seine Bestätigung: solange wir versuchen, nach den Gesetzen der Vorstellung das Wesen der Dinge außerhalb der Vorstellungssphäre zu ergründen, kommen wir dem Ziele um keinen Schritt näher, verfolgen allein Erscheinungen an der Kette ihrer a priori gültigen Gesetze ins Unendliche fort

und bewegen uns so „wie das Eichhörnchen im Rade". Daraus ergibt sich, daß „von außen" dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: „Wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts als Bilder und Namen. Man gleicht einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend[628]." Wer aber die Erkenntnismittel, welche als Bedingungen möglicher Erfahrung lediglich für diese gültig sind, anwendet zur Ableitung dessen, was, als Ding an sich, grundsätzlich nicht in die Sphäre der Erfahrung eingeht, wird immer nur die Zahl metaphysischer Luftschlösser vermehren.

Soll Metaphysik trotz der Ergebnisse der Kantischen Vernunftkritik möglich sein, do darf sie ihre Einsichten nicht auf dem Wege irgendwelcher begrifflicher Konstruktionen a priori gewinnen wollen, wie der dogmatische Rationalismus aller Zeiten es getan. Da ihr Problem empirisch gegeben ist, muß sie auch zu seiner Lösung die Erfahrung heranziehen. Ihre Basis muß demnach eine empirische sein. Auf die breite Grundlage der Erfahrung als Ganzes gestützt, muß sie das Rätsel zu lösen versuchen, welches Kant hinterlassen hat. Und zwar werden es ganz besonders geartete Daten innerhalb der Empirie sein müssen, von denen sie ausgeht und aus denen sie entscheidende Aufschlüsse schöpft. Schopenhauer ist der erste unter den großen Denkern der Neuzeit, welcher klar und scharf die Berechtigung der Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung vertreten hat. „Aufgabe der Metaphysik", sagt er, „ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im ganzen." Das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Dieses „gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können." Die Lösung des Rätsels der Welt kann nicht gefunden werden in etwas von der Welt der Erscheinungen gänzlich Verschiedenem, sie kann nur hervorgehn aus dem gründlichen Verständnis dieser Welt selbst. Die Metaphysik ist somit nichts anderes als „das richtige universelle Verständnis der Erfah-

rung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten". Die Grundgedanken der Kantischen Erkenntniskritik bestehen zu Recht. Aber sie sind einer folgenschweren Ergänzung bedürftig: „Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung, die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung[629]."

Eine solche Deutung und Entzifferung der Welt in Beziehung auf den Kern ihrer Erscheinungen muß ihre Bewährung erhalten durch die Übereinstimmung, in welche sie die verschiedenartigen Gebilde des Wirklichen zu einander setzt und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. „Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Übereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastierendesten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen[630]."

Damit ist die Frage entschieden, ob die Welt als Vorstellung noch etwas anderes als Vorstellung sei, ob sie neben ihrem Charakter als Erscheinung noch einen solchen als Ding an sich selbst besitze, und zwar im bejahenden Sinn.

Die Grundlegung der Metaphysik beginnt damit, durch genaue Grenzbestimmung des subjektiven Elementes der Erscheinung, die Kluft, ja den radikalen Unterschied aufzuklären, welcher die Erscheinung von dem ihr zugrunde liegenden metempirischen Kerne trennt. Diese Aussonderung trifft alle jene Eigenschaften, welche auf der a priori bestimmbaren Form der Erscheinung beruhen. „Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern bloß die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es, und diese läßt sich zurückführen auf Raum, Zeit und Kausalität, nebst der gesamten

Gesetzlichkeit dieser drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige, ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst[631]." Es gilt also, festzustellen, was der durch den Intellekt bedingten Form der Erscheinung angehört und was, nach Abzug derselben, dem Dinge an sich verbleibt. Es ist nach Schopenhauer (ähnlich wie nach Kant) ein unanzweifelbares Axiom, daß die allgemeinen Formelemente der Erscheinung, deren Gesetze a priori konstruierbar sind, dem Intellekt als dessen ausschließliches Eigentum zugehören, also bloße Erscheinungsgesetze sind und damit dem an sich Seienden fremd sein müssen. Dieses ist danach als etwas von der Vorstellung und ihren Formen Grundverschiedenes zu betrachten. Denn da das erkennende Subjekt die allgemeinen Formen und Gesetze der Erscheinung „aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruiert, so müssen sie dem Vorstellungsein als solchem anhängen, nicht dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften dessen sein, was diese Form angenommen hat". Es besteht eine „gänzliche Diversität des Idealen und Realen".[632] Diese negative Metaphysik betreibt Schopenhauer im Anschluß an Kant schon in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der erkenntnistheoretischen Grundgedanken, seinem großen Vorgänger auch darin verwandt, daß er, gleich ihm, weder die subjektive Ausschließlichkeit der apriorischen Erkenntnisformen noch die behauptete diametrale Gegensätzlichkeit solcher Faktoren zu einer unerfahrbaren Realität einwandfrei ableitet[633].

Die Aussonderung des subjektiven Anteils der Erscheinung gestattet nun, das Ding an sich nach gewissen Richtungen hin negativ zu bestimmen und dadurch seine positive Erfassung vorzubereiten. Aller Formen und Gesetze bar, welche aus dem vorstellenden Intellekte stammen, kann das Ding an sich weder räumliche noch zeitliche Eigenschaften besitzen. Als nicht-räumliches und nicht-zeitliches Etwas irgendwelcher Art muß es demgemäß bestimmt werden. Auch Kausalität kann ihm nicht zukommen, da dieselbe ja eine Beziehung von Vorstellungen a priori darstellt und obendrein die Zeit zur Voraussetzung hat. Ebensowenig Bewegung, welche gleichfalls ohne Zeit nicht gedacht werden

kann, und sofern sie äußere Bewegung ist, außerdem auf räumlichen Voraussetzungen beruht. Desgleichen nicht Stoff oder Materie, welche ja durch und durch Kausalität ist und, als ausgedehnte, räumlichen Charakter trägt. Aber der Mangel räumlicher und zeitlicher Bestimmungen führt noch weiter. Das Ding an sich besitzt keinerlei Vielheit, da alle Zahl und Vielheit, auf wiederholter Setzung der Einheit beruhend, nur auf Grund von zeitlichem Nacheinander und räumlichem Nebeneinander, also nur in der Sphäre des Satzes vom Grunde, möglich sind. In der Sphäre des Dinges an sich dagegen verliert der Gegensatz von Vielheit und Individualität jeden Sinn. Das Ding an sich wird daher Eines und Alles sein müssen, frei von aller Individualität und Besonderung. Ebensowenig kann das Ding an sich Wechsel und Dauer besitzen, welche erst aus der Kombination zeitlicher und räumlicher Faktoren erwachsen, noch irgendwelche Art von Gesetzlichkeit, da solche nicht anders als in Gestalt irgendwelcher Vorstellungsrelationen, also als ausgesprochene Erscheinungsqualität, in Betracht kommen kann. Endlich scheidet auch die allgemeinste Form des Vorstellungseins überhaupt: die Form von Subjekt und Objekt, aus; denn durch diese sind alle Inhalte möglicher Erkenntnis in das Reich der Erscheinung gebannt. So bestimmt sich der Grundcharakter des Dinges an sich als ein solcher, welcher der allgemeinsten Eigenschaften objektiver Gegenständlichkeit entbehrt[634]. Denn alle diese Eigenschaften sind Ausflüsse der dem Intellekt als solchem selbsteigenen Faktoren unseres Vorstellens, welche dem, was unabhängig von diesem Vorstellen realiter besteht, fremd sein müssen. Stofflos, unausgedehnt, zeitlos-ewig, grundlos, alogisch, all-einig und ungegenständlich muß das Ding an sich sein. Bis zu diesem Ergebnis vermag die erkenntnistheoretische Grundlegung der Metaphysik zu gelangen.

Zugleich aber bestätigt sich auch von dieser Seite her die Aussichtslosigkeit aller Versuche, mit Hilfe einer Erkenntnis nach dem Satz vom zureichenden Grund das Tor positiver metaphysischer Einsichten zu öffnen. Weder eine Erkenntnis a priori auf Grund der Formen von Raum, Zeit und Kausalität, noch ein sinnlicher Wahrnehmungsinhalt, der in diese Formen eingegangen ist, kann über die Vorstellung hinausführen.

Ebenso verfehlt aber wäre es, Sonderquellen für die Grundlegung der Metaphysik in Anspruch zu nehmen, wie sie in Gestalt von intellektueller Anschauung, Ekstase, Hellsehen u. dgl. behauptet worden sind. „Jede so gewonnene Erkenntnis muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mitteilbar sein." Am wenigsten aber haben die Landesreligionen das Recht, ein Monopol metaphysischer Erkenntnisse zu prätendieren. So unzureichend auch die Mittel der wissenschaftlichen Einzelbetrachtung zur Lösung der metaphysischen Grundprobleme sein mögen, besitzen wir doch, um diese Lösung zu erzielen, kein apartes Erkenntnisorgan[635].

B. DIE METAPHYSIK DER NATUR

1. Der Leib als Wille

Es würde unmöglich sein, die Grenzen der Welt als Vorstellung zu überschreiten und zur Enthüllung dessen zu gelangen, was sie außerdem und unabhängig von ihrem Vorstellungscharakter ist, wenn der Forscher selbst nichts anderes als rein erkennendes Subjekt wäre. Tatsächlich aber findet er sich noch in anderer Weise als gegeben vor. Er ist Individuum, d. h. sein Erkennen, der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung, ist durchaus vermittelt durch einen organischen Leib, dessen sinnliche Affektionen dem Verstande Ausgangspunkt und Material liefern für die Anwendung der Kausalfunktion beim Zustandekommen der Anschauung der empirischen Welt. Das hatte die Lehre vom Grunde des Werdens, insbesondere die Lehre von der Intellektualität der Anschauung, gezeigt. Dem erkennenden Subjekte als solchem ist der Leib eine Vorstellung neben anderen, ein Objekt unter Objekten. Die Bewegungen, welche er ausführt, stehen, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, in einer Linie mit den materiellen Veränderungen aller anschaulichen Objekte. Dieselben erreichen für das vorstellende Erkennen genau den gleichen Grad von Verständlichkeit, welchen die Veränderungen aller anderen Objekte erreichen. Sie würden den gleichen Grad relativer Unverständlichkeit behalten, mit dem wir alle Veränderungen in der Welt der Objekte behaftet finden, wenn nicht die Leibesaktionen in ihrem durch ursächliche Beziehungen nicht zu

erschöpfenden Wesen auf eine ganz besondere und eigenartige Weise uns gegeben wären, durch welche sie ihre Bedeutung enträtseln. Denn während wir bei allen übrigen Vorstellungen in den Naturkräften auf unergründliche, ihrem positiven Charakter nach unenthüllbare Qualitäten stoßen, ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens bei der Vorstellung des eigenen Leibes das Wort des Rätsels gegeben. Und dieses Wort heißt Wille. Dieses und dieses allein gibt ihm „den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns". Der Leib nämlich, mit dem das erkennende Subjekt sich identisch findet, ist demselben auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben. Einmal in der Sphäre der Vorstellung: als Objekt unter Objekten und den Gesetzen restlos unterworfen, welche in der Welt als Vorstellung herrschen; sodann aber und zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes uns allen unmittelbar bekannte Etwas, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder echte Willensakt stellt sich sofort und unausbleiblich auch als eine Bewegung des Leibes dar. Er kann gar nicht wirklich gewollt werden, ohne zugleich als Leibesaktion zu erscheinen. Hierbei aber ist es von größter Wichtigkeit, das Verhältnis zwischen Willensakt und Leibesbewegung in seiner Eigenart nicht zu verkennen. Das Wollen bewirkt nicht die Leibesbewegung, die Leibesbewegung nicht das Wollen. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind überhaupt nicht zwei verschiedene objektive Vorgänge, die das Band ursächlicher Folge mit einander verknüpft, sondern stehen im Verhältnis des Zugleichseins; ja sie sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. „Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens." Und was von der auf Motive erfolgenden Leibesbewegung gilt, muß auch bei den auf bloße Reize eintretenden unwillkürlichen leiblichen Bewegungen und Veränderungen, selbst von den vegetativen Prozessen anerkannt werden, da diese in ihrem Grundcharakter sich nicht spezifisch von jenen unterscheiden. Auch haben wir keinerlei Anlaß, für die willkürlichen und für die unwillkürlichen Aktionen des Leibes zwei grundverschiedene Quellen der Bewegung anzunehmen[636].

Nun finden wir freilich das Wollen im Umkreis unseres Selbstbewußtseins ausnahmslos durch Gründe bestimmt, welche selber nicht in die Region des Willens fallen, nämlich durch Motive. Aber diese bestimmen niemals mehr als die besonderen zeitlichen und örtlichen Bedingungen unseres Wollens, samt den besonderen Umständen, unter denen wir wollen, nicht aber, daß wir überhaupt wollen, noch was wir überhaupt wollen, also nicht die Maxime, welche unser gesamtes Wollen in seiner Eigenart charakterisiert. Demgemäß ist unser Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven allein zu erklären, vielmehr beschränkt sich deren Bedeutung darauf, daß sie die Äußerung unseres Willens in einem gegebenen Zeitpunkte bestimmen. Der Wille selbst liegt außerhalb des Gesetzes der Motivation; nur seine Erscheinung in diesem und jenem Zeitpunkt wird durch dasselbe betroffen. Die Notwendigkeit, mit welcher der einzelne Willensakt in der Sphäre des empirischen Erlebens durch sein Motiv herbeigeführt wird, verträgt sich also durchaus mit der Annahme, daß der Wille an sich selbst keinen Grund hat, sondern grundlos und nur als Erscheinung dem Satz vom zureichenden Grunde unterworfen ist.

Ist aber jede einzelne Leibesaktion Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich, bei gegebenen Motiven, unser Wille überhaupt und als Ganzes, also unser Charakter ausspricht, so muß auch der gesamte Komplex physiologischer Bedingungen unserer Willensakte, also der organische Leib selbst, Erscheinung des Willens überhaupt sein, der sich in ihm empirisch manifestiert. Er muß zu unserem Willen im ganzen, d. h. zu unserem intelligiblen Charakter, dem in der Zeit als seine Erscheinung der empirische Charakter entspricht, sich so verhalten wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Willensakt. So ergibt sich, daß mein ganzer Leib nichts anderes sein kann, als mein sichtbar gewordener Wille, mein Wille selbst, sofern dieser anschauliches Objekt, also Vorstellung der ersten Klasse ist. Der Leib mit allen seinen Veränderungen und Akten ist nichts anderes als objektivierter, d. h. zur Vorstellung gewordener Wille. Er, der für die erkenntnistheoretische Betrachtung das „unmittelbare Objekt" war, ist für die gegenwärtige Betrachtungsweise der in der Erkenntnisform des Raumes angeschaute Wille, d. h. Objektität des Willens[637].

Zum Verständnis dieser kühnen These ist es wichtig, die Bedeutung, welche Schopenhauer dem Worte „Wille" beilegt, klar zu erfassen. Nicht Willensbeschlüsse, welche sich immer auf die Zukunft beziehen, fallen unter diesen Begriff. Sie sind bloße Überlegungen der Vernunft über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte. Die Ausführung allein ist es, die den Willen als solchen kennzeichnet. Wollen und Tun, nur in der Reflexion verschieden, sind in Wirklichkeit eins. Jeder echte, unmittelbare Akt des Willens tritt sofort als Akt des Leibes unmittelbar in die Erscheinung, und umgekehrt stellt sich jede Einwirkung auf den Leib unmittelbar als Einwirkung auf den Willen dar. Andererseits aber ist der Umkreis des Willensgebietes nicht auf die zur vollendeten Tat gediehenen Regungen beschränkt. Das Wollen besitzt viele Zustände und Grade. Es umfaßt die ganze Skala des emotionalen Geschehens vom leisesten Wunsche bis zur flammenden Leidenschaft. So fällt alles Begehren, Streben, Verlangen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln, ebenso wie alles Widerstreben, Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, dem Begriff des Willens als dessen Modifikation zu. Also alles das, was mit Zuneigung oder Abneigung verknüpft ist. Denn Lust und Wohlbehagen, Verlust und Schmerz selbst sind nichts anderes als eigenartige Affektionen unseres Willens, welcher im ersten Fall (Lust) als befriedigt und ungehemmt, im zweiten (Unlust) als unbefriedigt und gehemmt sich seiner bewußt wird[638].

Welcher Art ist nun die Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein, die der Erkenntnis des Leibes (als der Objektität dieses Willens) in der Sphäre der Vorstellung (des „Bewußtseins anderer Dinge") entspricht? Sie ist trotz ihres eigenartigen Charakters von der des eigenen Leibes nicht zu trennen. Und damit ergibt sich für diese Erkenntnis eine unvermeidbare Beschränkung: Der Wille, von dem unser Selbstbewußtsein uns unmittelbar Kunde gibt, wird nicht im ganzen erkannt, nicht als vollständige Einheit und nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern er stellt sich uns dar allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche als allumfassende Form der Erscheinungen überhaupt, auch die Form der Erscheinung unseres Leibes ist. Unabhängig vom Leibe aber ist uns keine unmittelbare Einsicht in die Natur unseres Willens verstattet. Und mit den Aktionen

unseres Leibes sind die Willensaktionen in die allgemeine Form des zeitlichen Geschehens gebannt. Allerdings zählen die letzteren nicht zu den „Objekten", denn sofern wir unseren Willen eigentlich als Objekt erkennen, erkennen wir ihn als Leib.

Es wäre verfehlt, für die Identität des Willens und des Leibes einen Beweis zu verlangen. Ein solcher wäre nur dann zu führen, wenn es möglich wäre, jene Identität als mittelbare Erkenntnis aus einer anderen, unmittelbaren, abzuleiten. Das aber kann hier, der Natur der Sache nach, nicht der Fall sein, da sie selbst auf der unmittelbarsten Einsicht beruht, die wir gewinnen können. Von einer Ableitung aus noch ursprünglicheren Voraussetzungen kann bei ihr keine Rede sein. Sie kann daher niemals bewiesen, sondern allein n a c h g e w i e s e n werden, d. h. wir können sie aus der anschaulichen Erkenntnis in concreto zum Wissen der Vernunft erheben, also in die Erkenntnis in abstracto übertragen. Diese Erkenntnis ist von so eigenartiger Natur, daß ihre Wahrheit, streng genommen, nicht unter eine der vier Rubriken fällt, in welche Schopenhauer in seiner Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde alle Wahrheiten geteilt hatte. „Denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung oder auf die notwendige Form des intuitiven oder des abstrakten Vorstellens: sondern sie ist die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille". Diese Wahrheit ist von so prominenter Art und steht so einzigartig da, daß sie eine Auszeichnung vor allen übrigen verlangt. Schopenhauer trägt diesem Umstande Rechnung, indem er sie „κατ' ἐξοχήν p h i l o s o p h i s c h e W a h r h e i t" nennt[639].

2. Die Welt als Wille

a) Die Welt als Objektivation des Willens

Die Einsicht in das Verhältnis von Leib und Wille ist nun für den weiteren Gang der Betrachtung von einer Tragweite ohnegleichen. Sie hat das erkennende Subjekt im eigenen Leibe eine Vorstellung kennen gelehrt, welche sich bei aller Gleichartigkeit mit den übrigen empirischen Vorstellungen

von ihnen dadurch eigenartig unterscheidet, daß sie uns nicht, wie diese, nur als Vorstellung gegeben ist, sondern daß sie zugleich noch in einer gänzlich anderen Weise, als etwas von der Vorstellung Grundverschiedenes im Bewußtsein vorkommt, als etwas, das den Formen der Vorstellung in wesentlichen Punkten nicht unterworfen ist und dadurch über das, was der Leib nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also an sich ist, denjenigen Aufschluß gibt, welcher uns über alle anderen realen Objekte unmittelbar nicht zuteil werden kann.

Es erhebt sich nun eine Frage, die das philosophische Denken vor eine folgenschwere Wahl stellt. Sollen wir annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung, welche wir unseren Leib nennen, gegenüber allen anderen nur darin liegt, daß uns in dieses eine Objekt auf zweierlei Weise zugleich die Einsicht offen steht, indem unsere Erkenntnis sich zu jenem einen Objekt in doppelartiger Beziehung befindet, ohne daß ein Wesensunterschied dieses Objekt von allen übrigen trennt? Oder ist dasselbe von allen anderen Objekten wesensverschieden derart, daß es ganz allein unter allen anderen zugleich Wille und Vorstellung ist, wogegen alle übrigen Objekte bloße Vorstellung, d. h. im Grunde bloße Phantome sind? Diese zweite Auffassung wird vertreten vom sogenannten theoretischen Egoismus oder Solipsismus. Derselbe ist zwar durch Beweise unwiderlegbar. Indessen ist er innerhalb der Philosophie nie anders denn „als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein" gebraucht worden. „Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises als einer Kur." Er ist zu betrachten „als eine kleine Grenzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man an ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf."[640]

So bleibt nur die erste Annahme übrig. Der Leib, in der doppelartigen Weise seines Gegebenseins für das erkennende Subjekt, ist von allen anderen Objekten nicht wesensverschieden; sondern nur dem besonderen Verhältnis, in welchem das Erkennen zu ihm steht, ist es zuzuschreiben, daß jene zwiefache Einsicht bei diesem Objekt vorhanden ist, welche bei anderen fehlt.

Liegen die Verhältnisse aber so, dann ist es erlaubt, ja geboten, die doppelartige Einsicht in das Wesen und Wirken des eigenen Leibes als Schlüssel zu gebrauchen zum Verständnis des Wesens jener Erscheinung in der Natur, und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, also nicht auf jene doppelartige Weise, sondern allein als Vorstellungen unserem Bewußtsein gegeben sind, nach Analogie jenes Leibes zu beurteilen. Ebenso wie sie auf der einen Seite ihm in seinem Vorstellungscharakter gleichen, muß ihnen auf der anderen eine Daseinsweise zugebilligt werden, welche nach Abzug ihres Daseins als Vorstellung des vorstellenden Subjektes übrig bleibt. Und dieses alsdann Übrigbleibende muß seinem Wesen nach dasselbe sein, was wir uns als Wille vorfinden. Denn keinerlei Realitätscharakter steht uns außerdem als Bestimmungsmittel zur Verfügung, keinerlei Quelle fließt uns, aus der wir die Elemente eines Realen, das nicht Vorstellung ist, zu schöpfen imstande wären. Wir mögen die Analyse des Leibes und seiner Aktionen so weit treiben wie wir wollen: außer Vorstellung und Wille ist uns nichts bekannt oder auch nur denkbar. Alles, was wir Realität nennen, geht in diesen beiden Begriffen auf und ist mit ihnen erschöpft. Soll also die körperliche Erscheinungswelt noch etwas mehr sein als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer derselben, an sich und ihrem innersten Wesen nach dasjenige sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Wille finden.

Diese These bedarf, um vor Mißverständnissen bewahrt zu bleiben, einer wichtigen Einschränkung. Wenn in ihr von Wille die Rede ist, so gilt es, den Begriff des Willens in unverfälschter Reinheit ins Auge zu fassen, und dasjenige, was nicht ihm selbst, sondern seiner in vielen Graden abgestuften Erscheinung angehört, scharf von ihm zu unterscheiden. Zu diesem seinem Wesen fremden Erscheinungscharakter gehört z. B. das Begleitetsein von Erkenntnis, ja von Bewußtsein überhaupt, damit aber auch das durch Bewußtsein und Erkenntnis erst ermöglichte Bestimmtwerden durch Motive. Sollte also etwa behauptet werden dürfen, daß die unorganische Natur, abgesehen von ihrem Charakter als Vorstellung, also an sich, Wille ist, so darf diesem Satz nicht die „tolle Meinung" untergelegt werden, daß z. B. der Stein „sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint". Denn der Wesens-

charakter des Willens ist von seinen Erscheinungsweisen scharf zu trennen.

Die gewonnene Einsicht in das eigenartige Verhältnis von Leib und Wille würde jedoch untauglich sein, die Tiefen des metaphysischen Verständnisses der Natur zu erschließen, wenn die Daten, welche die Erfassung des Willens im Selbstbewußtsein liefert, für die Ziele dieses Verständnisses nicht von einzigartig-bedeutsamer und auszeichnender Beschaffenheit wären. Diese Beschaffenheit ist dadurch gegeben, daß das Datum des Wollens, dessen wir bei der Selbsterfassung unseres Innern gewiß werden, negativ betrachtet: frei ist von zwei Hauptformen der Vorstellung, welche der Erkenntnis aller Gegenstände der äußeren Erfahrung anhangen: nämlich von der des Raumes und von der alle sinnliche Anschauung vermittelnden Form der Kausalität; positiv gesehen: daß eben durch Abwesenheit jener alle vorstellende Erkenntnis vermittelnden Faktoren jenes Datum einen Grad von Unmittelbarkeit des Gegebenseins besitzt, wie er sonst nirgends vorliegt. Das in dieser inneren Selbsterfassung als Wille Erkannte zeichnet sich vor den Erscheinungen der Außenwelt durch einen niederen Grad von Phänomenalität aus, vermöge dessen es zugleich einen höheren Grad metaphysischer Realität für sich in Anspruch nehmen darf. Dies folgt aus dem antagonistischen Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich, aus der „Diversität des Idealen und Realen". Ist somit die innere Erkenntnis von zwei Grundformen der äußeren Anschauung frei, so bleibt doch noch die Form der Zeit (deren Anwesenheit den Willen immer nur in seinen einzelnen Akten, nicht aber als Ganzes unmittelbar zugänglich sein läßt) wie auch die Form des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Und selbst dieser Fundamentalgegensatz alles Vorstellens, in welchem Objekt und Subjekt sich als Erkanntes und Erkennendes korrespondierend gegenüberstehen, ist bei der intuitiven Erfassung des Willens im Selbstbewußtsein nicht mehr deutlich unterscheidbar, so daß nach der Lehre im 1. Bande des Hauptwerkes hier beide geradezu zusammenfallen. Denn was sich dem Bewußtsein darin als das Unmittelbarste kundgibt, ist noch nicht völlig in die Form der Vorstellung eingegangen, wodurch es des Grundcharakters derselben in gewissem Grade ermangelt. „Demnach hat in dieser innern Erkennt-

nis das Ding an sich seine Schleier zwar großenteils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf." Die Wahrnehmung der Regungen und Akte des eigenen Willens bildet den Punkt, „wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird."[641]

Dem ersten großen Schritt metaphysischer Einsicht, welcher mit der Klarstellung der Identität unseres Willens und Leibes und mit der Entschleierung der metaphysischen Bedeutung des Willensbefundes in der intuitiven Selbsterfassung getan ist, gilt es nun den zweiten Schritt folgen zu lassen, welchem die vorausgegangenen Erwägungen den Boden geebnet haben. Die errungene Gewißheit ist fruchtbar zu machen zum Verständnis der gesamten Natur. Und zwar indem an der rechten Stelle die äußere Erfahrung in Verbindung gebracht wird mit der inneren. Das Selbstbewußtsein liefert alsdann den Schlüssel zur Lösung des Rätsels der Welt. Wir müssen das Unbekannte auf das Bekannte zurückführen, mit Hilfe des Bekannten das Unbekannte begreifen, müssen — im Gegensatz zu fast aller bisherigen Philosophie — die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur[642].

Nun bildet das Faktum unseres Wollens ein Datum, dessen uns die innere Selbsterfassung mit größtmöglicher Unmittelbarkeit vergewissert. Es handelt sich nicht etwa um eine unbekannte Größe, wie bei dem Begriff der Naturkraft und bei begrifflichen Vorstellungen überhaupt. Das Faktum des Wollens ist vielmehr das intimst Bekannte und Allervertrauteste, was wir im Umkreise alles Gegebenen überhaupt antreffen. Dieses Faktum ist es, welches Aufschluß geben kann über das „von außen" unerreichbare, aller empirischen Vorstellung innewohnende Wesen der Welt. Denn unser Wollen ist „die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles übrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, ... die einzige, enge Pforte zur Wahrheit.[643]" Das ist der Sinn, welchen Schopenhauer den Goethe-Worten beilegt, die als Motto die Ergänzungen zum 2. Buche des Hauptwerks eröffnen:

Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

Entscheidend für die Durchführung dieses Gedankens ist die Einsicht, daß die Motivation keine notwendige und wesentliche Bedingung der Tätigkeit des Willens ist. Als Beleg dafür dienen die sogenannten Kunsttriebe der Tiere. „Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt... In solchem Tun dieser Tiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Tun, der Wille tätig: aber er ist in blinder Tätigkeit, die zwar von Erkenntnis begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist." Auch in uns selbst wirkt der Wille vielfach blind. So in den durch Motivation nicht beherrschten vitalen und vegetativen Prozessen unseres Leibes, wie Verdauung, Blutumlauf, Wachstum, Sekretion[644]. Ja, der eigene Leib selbst, in der Gesamtheit seiner physischen Existenz und nicht bloß in seinen Aktionen, war bereits als objektivierter, konkreter Wille erkannt worden. Und was von unserem eigenen Leibe gilt, darf von den organischen Leibern anderer Menschen, ja der Tiere, ebenfalls behauptet werden, da die durchgängige Ähnlichkeit derselben diese Behauptung stützt.

Und wie der animalische Leib nichts anderes ist als Erscheinung, Objektität des Willens, so läßt sich auch der Bau und die Gestaltung des Leibes im einzelnen unter diesem Gesichtspunkt tiefer begreifen. Seine Teile und Organe müssen den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen. Sie stellen den sichtbaren Ausdruck dieser Begehrungen dar. So sind Zähne, Schlund und Darmkanal nichts anderes als der objektivierte Hunger, die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb, in den greifenden Händen, den eilenden Füßen treten die Objektivationen entsprechender Bestrebungen des Willens hervor. Auch im Gehirn und seinen Funktionen, dem Intellekt, objektiviert sich der Wille, und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, ja als Erkennenwollen überhaupt. Und wie die allgemeine Form des menschlichen Organismus den allgemeinen menschlichen Willen verkör-

pert, „so entspricht dem individuell modifizierten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Teilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist". Und auch in der Tierwelt sind die gleichen Beziehungen nachzuweisen. Das Gesamtwollen jedes Tieres, das den Inbegriff seiner Bestrebungen ausmacht, besitzt sein getreues Abbild in der allgemeinen Struktur seines Leibes, ebenso wie auch hier in Bau und Gliederung der einzelnen Organe die Objektivation einer bestimmten Willensäußerung zu erblicken ist, mag es sich nun um den Hals der Giraffe oder um die Klauen des Ameisenbären handeln[645]. Nach allen Richtungen hin bestätigt der organische Leib die grundlegende These, daß er nichts anderes ist als Objektivation des Willens. Und da die Welt des tierischen Lebens sich in Gestalt animalischer Leiber und Organe darstellt, so ist sie in ihrer Gesamtheit als objektivierter Wille zu betrachten.

Ist aber der tierische Organismus mit seinen vegetativen Vorgängen als Willenserscheinung aufzufassen, so muß der Wille nicht nur in der Sphäre der Motive, sondern auch in der Sphäre der Reize tätig sein. Wir werden demgemäß nicht dabei stehen bleiben, die tierischen Lebewesen in ihrer leiblichen Organisation durchgängig als Willenserscheinungen zu betrachten, sondern werden die gewonnene Einsicht in das Wesen der bisher betrachteten Objekte auch übertragen auf das Reich der Pflanzen, in welchem die ursächlichen Veränderungen durchweg in Gestalt von Reizen vonstatten gehen. Wir dürfen es, da die Anwesenheit von Erkenntnis (deren die Motivation bedarf) keine unerläßliche Bedingung dessen ist, was das Wort Wille im Grunde bezeichnet und außer Vorstellung und Wille uns ein Drittes in keiner Weise gegeben oder bekannt ist. Damit ergibt sich die Befugnis, das jenige, was für die Vorstellung sich als vegetatives Gebilde, z. B. als Pilz, Moos, Blume, Baum, in der objektiven Anschauung dem Verstande darbietet und ihm als rätselhaftes Gewächs mit blind treibender Kraft erscheint, an sich, d. h. unabhängig von der Vorstellung, anzusehen als Wille, und in ihm ebendasselbe zu erkennen, was das Wesen der Erscheinung unseres eigenen Leibes ausmacht.

Endlich bleibt noch ein letzter Schritt zu tun übrig: die Ausdehnung der gleichen Betrachtungsweise auch auf jene Sphäre der Erscheinungen, in welcher weder Motive

noch Reize wirken, sondern nur Ursachen im engsten Sinn. Wir haben den Schlüssel zum Verständnis des Wesens an sich der Dinge, den nur die unmittelbare Erfassung unseres eigenen Selbst liefern konnte, anzulegen auch an die Erscheinungen der unorganischen Natur, so groß auch der Abstand sein mag, welcher diese von dem organischen Gebilde unseres eigenen Leibes trennt. Die Fortsetzung der eingeleiteten Reflexion führt dazu, selbst die chemischen und physikalischen Kräfte nur in der Erscheinung als verschieden zu betrachten, in ihrem Kern und Wesen aber als das nämliche zu erkennen, was die innere Selbsterfassung uns als das intime Erlebnis des Willens darbietet. Die Kraft, welche den Organismus der Pflanze durchwaltet, und die Schwere, welche den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, ist „an sich" dasselbe. So entschleiert sich dem philosophischen Blick auch der Kern der Erscheinungen der unorganischen Welt, die uns zunächst als etwas völlig Wesenfremdes gegenüberstehen: „Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Kristall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall eines und dasselbe

ist — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts teilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist [646]." So erschließt sich das innere Wesen der gesamten nur einseitig und von außen als Vorstellung gegebenen Natur auf Grund der fundamentalen Einsicht in die Identität von Wille und Leib in seinem positiven Charakter. Die Welt, sofern sie nicht Vorstellung ist, ist Wille und nichts als Wille. Und wie sie einerseits durch und durch Vorstellung ist, so ist sie andererseits durch und durch Wille. Denn die Welt als Vorstellung ist Objekt gewordener Wille. So erklärt sich der Titel des Hauptwerkes nunmehr in philosophisch vertieftem Sinn: „Die Welt als Wille und Vorstellung."

Dieses Ergebnis bringt das erreichbare Weltverständnis zur Vollendung. Das Unergründliche, auf welches die empirische Naturbetrachtung bei den unerklärlichen Kräften der Natur überall stieß, ist jetzt ergründet. Das unauflösliche Residuum, welches die rationale, in Relationen befangene Betrachtungsweise der Erscheinungen stehen lassen mußte, hat eine irrationale Auflösung gefunden. Die *„qualitates occultae"* haben sich entschleiert. Das Was aller Erscheinungen der Welt als Vorstellung hat sich enthüllt. Es hat sich herausgestellt als eben dasjenige, was uns im Innern unseres Selbstbewußtseins vertraut und wohlbekannt ist. Faßte man bisher den Willen als eine Art Kraft auf, so stellt sich jetzt alle Kraft heraus als eine Art Wille. Das Unbekannte ist auf ein im höchsten Grade Bekanntes zurückgeführt. Wie die Welt sich in Vorstellung und Wille erschöpft, so findet nun jedes erkennende Individuum beide Seiten der Welt ganz und vollständig in sich selbst. Jeder ist in dieser Hinsicht ein Mikrokosmos, dessen Wesenscharakter mit dem Wesen des Makrokosmos, der Welt in ihrer Gesamtheit, zusammenfällt [647].

b) Der Wille als Ding an sich

Wie die Welt als Vorstellung eine Welt der Erscheinungen ist, so ist die Welt als Wille die Welt der Dinge an sich selbst. Das große Rätsel, welches der Jünger Kants von seinem Meister überkommen hatte, hat eine Lösung gefunden, welche ebenso kühn wie tiefsinnig ist. Mit der Ent-

hüllung des Dinges an sich als Wille ist diese Lösung erreicht. Freilich bedarf der Sinn dieser Gleichsetzung von Wille und Ding an sich einer näheren Klarstellung. Wie kann es gelingen, das Geheimnis zu entschleiern, in welches das Ding an sich, als grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit, nach Kants Lehre auf ewig versenkt ist, wenn unser Bewußtsein durch die ihm anhangenden Gesetze der Erscheinung unentrinnbar in die Sphäre möglicher Erfahrung gebannt ist? Dieser naheliegenden Frage weicht Schopenhauer nicht aus.

In der Tat — so lautet seine Antwort — bleiben die Schranken des empirischen Bewußtseins auch für das irrationale Erkennen bestehen, welches als solches den Leitfaden des Satzes vom Grunde verläßt. Besitzen wir doch kein Organ übersinnlicher Erkenntnis, welches uns gestattete, jene Schranken zu durchbrechen und die Grundbedingungen möglicher Erfahrung zu überfliegen. Jedes Erkennen ist wesentlich ein Vorstellen. So bleibt auch die Erkenntnis, welche uns das metempirische Wesen der Welt entschleiert, *als* Erkenntnis an das vorstellende Bewußtsein gebunden. Und mit diesem Bewußtsein an letzte und allgemeinste Voraussetzungen des Vorstellens überhaupt. Sie muß es, weil das Bewußtsein im irrationalen Erkennen nicht alle, sondern nur einige seiner Vorstellungsformen abzustreifen vermag. Sie ist infolgedessen nicht eine unbedingte, sondern bleibt eine bedingte, d. h. die subjektiven Bedingungen, auf welchen alles Erkennen beruht, werden nicht vollkommen beseitigt, sondern nur auf ein Mindestmaß reduziert. Die Emanzipation von den Grundgesetzen empirischer Vorstellung ist keine radikale. So ist auch die Einsicht, welche das Selbstbewußtsein uns liefert, wenn wir uns unmittelbar als wollend erfassen, „keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich", sondern nur eine relative und approximative. Wir nähern uns mit dieser Einsicht dem Dinge an sich nur in entscheidender Weise an, ohne es vollständig und in letzter Instanz zu erreichen. Es tritt bei der Selbsterfassung „in der allerleichtesten Verhüllung" auf und nur noch insofern als Erscheinung, „als mein Intellekt, der allein das der Erkenntnis Fähige ist, von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnisform der *Zeit*, selbst bei der *innern* Perzeption, nicht ablegt". Erfassen wir doch unseren Willen nur suk-

zessive in seinen einzelnen Akten. Wirft man nach diesem letzten und äußersten Schritt noch die Frage auf, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei, d. h. was er sei, ganz abgesehn davon, daß er sich als Wille darstellt oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird, so ist diese Frage grundsätzlich keiner Beantwortung fähig. Sie gestattet keine solche, weil das Erkanntwerden selber notwendig dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Demgemäß ist nicht allein für uns hier keine Erkenntnis möglich, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends. Denn was hier gesucht wird, ist an sich selbst nicht wißbar, weil es in die Form der Erkenntnis überhaupt nicht eingeht, also nicht bloß relativ, sondern absolut unerforschlich ist[648]. In den wichtigen Kapiteln „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich", „Transzendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich" und dem Schlußkapitel „Epiphilosophie" im Ergänzungsbande zum Hauptwerk hat Schopenhauer die schrankenvolle Bedingtheit, mit welcher auch das tiefste metaphysische Erkennen notwendig behaftet bleibt, ausführlich behandelt und nachdrücklich unterstrichen.

Schopenhauers Lehre über die Gleichsetzung von Wille und Ding an sich zeigt indessen gewisse Schwankungen, welche die Kritik (die ernste wie die leichtfertige) vielfach beschäftigt haben. Sie entstehen durch die unebenmäßige Beantwortung der Frage, in wie hohem Grade das Subjekt des Erkennens bei der intuitiven Selbsterfassung die Formen der Erscheinung abstreift. Während im allgemeinen diese Frage dahin beantwortet wird, daß den Erscheinungsformen hier ein geringerer Anteil zukomme, derart, daß die kausale und räumliche Ordnung, nicht aber die Korrelation von Objekt und Subjekt fehle, wird an verschiedenen Stellen dieser intuitiven Willenserfassung alle Phänomenalität abgesprochen und (dem textlichen Wortlaut nach) der Wille als das Ding an sich schlechthin eingeführt[649]. Diese Erkenntnis scheint von der empirischen Vorstellung nicht dem Grade der Rationalität nach, sondern toto genere verschieden — eine Auffassung, welche berechtigte Kritik herausgefordert hat. Nach den behutsamer gefaßten Gedanken dagegen, den vorherrschenden des Systems, entfließt auch die Erkenntnis des Willens als des Dinges an sich dem vorstel-

lenden Bewußtsein. Sie behält trotz ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit Erscheinungscharakter, da alles, was in das erkennende Bewußtsein fällt, schon „in gewissem Grad Erscheinung" ist. Die innere Selbsterfassung gewinnt hiernach den Sinn, daß von dem zumeist die Objekte der Außenwelt beleuchtenden Intellekt ein schwacher Lichtschimmer das unmittelbare Faktum des Wollens trifft, welches, obwohl als Ding an sich selbst nicht adäquat erkannt, durch die Eigenart partieller Abwesenheit der Erscheinungsformen das Ding an sich mit entschiedener Deutlichkeit aufdämmern läßt, derart, daß dieses im Sinne einer *„denominatio a potiori"* den Namen Wille verdient[650]. Das Ding an sich, das Gegenstück aller Erscheinungen, stellt sich zwar selbst im Gewande der Erscheinung dar, aber in einem solchen, das durchsichtiger ist als irgendein anderes, so daß diese Erscheinung eben dadurch den Schlüssel zu liefern vermag zur Deutung aller übrigen.

Diese kritisch modifizierte Gleichsetzung von Wille und Ding an sich wird bereits im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" mit aller Deutlichkeit vertreten, obwohl der zweite Band die Phänomenalität und Inadäquatheit der Erkenntnis des Dinges an sich im Befunde des Selbstbewußtseins stärker und häufiger urgiert. Die von Kuno Fischer aufgebrachte, von Anderen nachgesprochene These, Schopenhauer habe ursprünglich (d. h. im ersten Bande des Hauptwerkes) Ding an sich und Wille ohne Einschränkung gleichgesetzt, in dem 25 Jahre später erschienenen Ergänzungsband dagegen diese Gleichung „abgeschwächt und verklausuliert, um den Einwand abzuwehren, daß sie anderen Grundlehren Schopenhauers widerstreite", ist durch neuere Untersuchungen widerlegt worden[651].

Geht man der Willenslehre Schopenhauers sorgfältiger nach, so stuft sich in ihr der Begriff des Willens in dreifacher Weise ab, ohne daß die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Wille scharf von einander getrennt werden: 1. Der Willensakt als empirisches Phänomen, gegeben in der unmittelbaren Selbsterfassung (dessen objektive Erscheinung der einzelne Leibesakt ist); 2. der Wille als intelligibler Charakter der individuellen Persönlichkeit (dessen Erscheinung in der Zeit der empirische Charakter, dessen Objektität im Raume der Leib in seiner Gesamtheit ist); 3. der Wille als Ding an sich im engeren Sinne, d. h. als

metaphysisches Urprinzip alles Wirklichen überhaupt (dessen Objektität und Erscheinung die Welt als Vorstellung in ihrer Gesamtheit ist).

Soll aber der Wille nicht nur das Wesen an sich unseres Leibes, sondern das Wesen an sich und damit den unerfahrbaren Urquell der empirisch gegebenen Welt in ihrer Gesamtheit ausmachen, so müssen jetzt die Ergebnisse früherer Überlegungen auf ihn Anwendung finden. Als Ding an sich der Totalität des empirisch Gegebenen überhaupt liegt er außerhalb aller jener Bestimmungen, welche den Gesetzen der Erscheinung entspringen. Er ist unabhängig und frei von allen Bestimmungen des Raumes (in welchem sich jedoch die Fülle seiner Objektivationen darstellt). Er ist unabhängig und frei von allen Bestimmungen der Zeit (welcher allein die Erscheinungen des Willens in der Sphäre der inneren und der äußeren Erfahrung unterworfen sind). Während der empirische Wille für die innere Erfahrung sich in Gestalt zeitlicher Akte darstellt, muß der Wille als Ding an sich (als welcher schon der intelligible Charakter zu fassen ist) im Sinne eines zeitlosen Aktes verstanden werden. Da somit für den Willen als Ding an sich alle Zeitlichkeit fortfällt, kommt auch keinerlei Entwicklung bei ihm in Betracht. Der Entwicklungsgedanke im Sinne eines kontinuierlich fortschreitenden Aufstiegs und Werdens des Urwirklichen scheidet für diese Metaphysik aus. Und wie der Wille als Ding an sich jenseits aller jener Gesetze und Bedingungen liegt, welche dem Satz vom Grunde angehören, so ist er in jeder Weise grundlos und unbedingt. Nach einem Warum zu fragen, hat bei ihm schlechterdings keinen Sinn. Er ist durch und durch irrational. Denn alle Gründe und Bedingungen betreffen als Vorstellungsbeziehungen immerdar nur seine Erscheinungen.

Aber die „Diversität des Idealen und Realen" führt noch weiter. Da Vielheit und Individualität nur vermöge des Nebeneinander im Raume und des Nacheinander in der Zeit möglich und denkbar sind, so kann der raum- und zeitlose Wille als Ding an sich weder Vielheit noch Individualität besitzen. Er ist nur Einer, jedoch nicht, wie ein Objekt Eins ist, d. h. im Gegensatz zu anderen Objekten, noch wie ein Begriff Eins ist, der durch Abstraktion von einer Vielheit entstanden ist, sondern er ist Eines als das-

jenige, was außerhalb von Zeit und Raum liegt und dem somit die Bedingung der Möglichkeit aller Vielheit, das *principium individuationis* (wie Schopenhauer, im Anschluß an den scholastischen Sprachgebrauch, Raum und Zeit, als Grundvoraussetzungen aller Vielheit und Individualität, benennt) fremd ist. Die Vielheit, welche den Dingen in Raum und Zeit, also der Objektität des Willens, eigen ist, trifft ihn selber nicht, weil ihm die Voraussetzungen derselben mangeln. Dementsprechend ist er auch unteilbar, da das Verhältnis von Teil und Ganzem allein dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald die Anschauungsform des Raumes wegfällt. So darf nicht etwa angenommen werden, daß ein kleinerer Teil des Willens im Steine, ein größerer im Menschen vorhanden sei. Das Mehr oder Minder trifft allein die Erscheinungen, die Objektivationen des Willens, welche tatsächlich in zahlreichen Graden und Abstufungen auftreten, wogegen er selbst, als Ding an sich, in jedem Falle, wo seine Anwesenheit vorauszusetzen ist, d. h. in jeglichem Dinge der Natur, ganz und ungeteilt gegenwärtig ist. „Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen." Da endlich der Wille als Ding an sich außer aller Zeit liegt, so ist er allgegenwärtig. Aus dem gleichen Grunde kann ihm ein Beharren ebensowenig zukommen wie ein Vergehen, da dies allein in der Zeit gültige Bestimmungen sind[652].

Endlich ist der Wille als Ding an sich erkenntnislos, ja bewußtlos, ein blinder, unaufhaltsamer Drang. Denn Erkenntnis, Bewußtsein, Intellektualität im weitesten Sinne setzen als ihre Bedingung den organischen Leib, also bereits eine Objektivation des Willens, voraus, welche als solche schon in die Sphäre der Erscheinung fällt[653]. Der Intellekt ist sekundärer, ja als Funktion des Gehirns (also eines Teils des organischen Leibes), eigentlich tertiärer Natur. Der intellektlose, blinde Wille allein ist das Primäre und völlig Ursprüngliche. Der Intellekt ist physisch, der Wille metaphysisch[654]. Somit entbehrt der metaphysische Urwille durchaus der Grundmerkmale des erkennenden Bewußtseins, welche allein in der Welt seiner Erscheinungen auftreten.

c) Die Objektivationsstufen des Willens oder die Ideen

Steht der ur-eine Wille als das zeitlose, raumlose, grundlose Ding an sich einer unbegrenzten Vielheit und Mannig-

faltigkeit empirischer Erscheinungen gegenüber, so erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis dieser jenseits aller Gesetze der Vorstellung waltende Urwille zu dem unermeßlichen Reich der Erscheinungen steht, in welche er ausstrahlt und in welchen er sich objektiviert. Es ist ein Verhältnis eigentümlicher Art, welches nicht nach dem Satz vom zureichenden Grunde begreifbar ist, insbesondere nicht als ein ursächliches gefaßt werden darf. Wenn Schopenhauer lehrt: Der Wille als Ding an sich objektiviert sich in seinen Erscheinungen, so bedeutet das: Er stellt sich im Rahmen der allgemeinen Vorstellungsgesetze irgendwie als objektive Gegebenheit in der anschaulichen Körperwelt dar. Nun aber ist diese Selbstdarstellung des metaphysischen Urwillens keine direkte und unvermittelte, sondern eine indirekte und vermittelte. Sie wird vermittelt durch gewisse Grundtypen, in welche er sich zerlegt, und welche ihrerseits wieder in die Fülle individueller Erscheinungen zerfallen, die zu ihnen gehört. Der Wille objektiviert sich in Form gewisser Stufen, welche „in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern fest stehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden; während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind." Diese Stufen der Objektivation des Willens sind nichts anderes als Platons Ideen; sie fallen zusammen mit dem, was Aristoteles und nach ihm die Scholastiker als die *formae substantiales* bezeichnet haben[655]. Der Urwille besitzt eine Anlage zur Differenzierung in Typen, welche bei seiner Objektivation in der Erscheinungswelt als Gattungscharaktere zutage treten. Diese haben sich nicht etwa auseinander „entwickelt". Denn als die ewigen Urformen der Dinge thronen sie jenseits der Zeitlichkeit und können als solche keinem Wandel unterliegen. Die Fülle des Individuellen aber strahlt erst von diesen ewigen und unvergänglichen Gebilden aus. So schiebt sich zwischen den alleinen Urwillen als Ding an sich und die unerschöpfliche Fülle seiner Einzelerscheinungen ein Zwischenreich ein, welches den Übergang vom Einen zum Vielen herstellt.

Das Stufenreich der Objektivation des Willens spiegelt sich in der allgemeinen Struktur der unorganischen und der organischen Welt. Es erhebt sich von der leblosen Natur

über das Pflanzenreich zum Reich der Tiere und gipfelt im Menschen, welcher die Spitze der Weltpyramide bildet[656].

Die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens bietet sich dar in den allgemeinsten Kräften der unorganischen Natur, welche als *„qualitates occultae"* für die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde in undurchdringliches Dunkel gehüllt blieben. Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Schwere, Elektrizität, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art sind unmittelbare Erscheinungsweisen, Objektivationen des Willens. Sie sind als solche grundlos. Nur die einzelnen, streng empirisch gegebenen Äußerungen dieser unmittelbaren Objektivationen des Willens sind dem Satz vom Grunde unterworfen. Sie selber liegen außerhalb des Bereichs der Ursächlichkeit, denn Kraft und Ursache (Wirkung) sind — wie aus der Lehre über den Satz vom Grunde des Werdens erinnerlich — zweierlei.

Die organischen Gebilde der Pflanzenwelt vertreten eine höhere und selbständige Stufe der Objektivation des Willens. Der pflanzliche Organismus ist nicht etwa nur ein zufälliges Aggregat von Erscheinungen physikalischer, chemischer und mechanischer Kräfte. Er ist die Darstellung einer eigenen und selbständigen Idee, d. h. selbst unmittelbar Objektität des Willens auf einer höheren Stufe. Daher ist selbst der Grashalm nicht zurückführbar auf Erscheinungen der Ideen der unorganischen Natur, da er mehr als deren bloßes Konkrement ist. Die physiologischen Funktionen stellen gegenüber den chemischen und physikalischen Prozessen selbständige Verhaltungsweisen dar. So lassen sich zwar im lebendigen Organismus die Spuren physikalischer und chemischer Wirkungsarten nachweisen, aber niemals läßt er sich aus diesen allein erklären. Dementsprechend repräsentieren die verschiedenen Pflanzenarten und -gattungen selbständige Ideen, deren jede eine unbegrenzte Fülle von Exemplaren umfaßt.

Auf der untersten Stufe seiner Objektivation, also in der gesamten unorganischen Natur, stellt der Wille sich dar als blinder Drang, als finsteres, dumpfes Treiben. Aber von Stufe zu Stufe objektiviert er sich deutlicher und individueller. Im Pflanzenreich zeigt er sich noch völlig erkenntnislos, als „finstere treibende Kraft" und so überall da, wo statt Ursachen im engeren Sinne Reize es sind, welche die kausale Beziehung der Erscheinungen regeln. Der vegetative

Teil des tierischen Organismus steht in dieser Hinsicht dem pflanzlichen gleich.

Mit den tierischen Organismen aber setzt eine prinzipiell höhere Stufe der Objektivation des Willens ein. Hier treten ganz neue Bedingungen für seine Erscheinungen auf. Der blinde Drang, welcher auf den unteren Objektivationsstufen ausschließlich waltete, vermag den jetzt rege werdenden Bedürfnissen nicht mehr zu genügen. Das Individuum kann sich mit ihm allein nicht mehr zurechtfinden. Es ist nicht mehr imstande, durch bloße Reize die zu assimilierende Nahrung zu erlangen, deren es zu seiner Erhaltung bedarf, weil solcher Reiz abgewartet werden muß. Das Gedränge und Gewirre bedürftiger Individuen ist so groß geworden, daß sie einander gegenseitig stören und die vorhandene Nahrung streitig machen. Das Einzelwesen sieht durch die Abhängigkeit vom Zufall, von welchem es, falls es auf Reize beschränkt bliebe, seine Ernährung erwarten müßte, seine Erhaltung in Frage gestellt. Die Nahrung muß aufgesucht und ausgewählt werden. Die Bewegungen des Tieres können daher nicht mehr von bloßen Reizen abhängig sein, sie müssen auf Motive erfolgen. Das Tier bedarf der Erkenntnis. Die Erkenntnis und der Intellekt, dem sie entspringt, tritt also auf als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hilfsmittel, als eine μηχανή zur Erhaltung des Individuums und zur Fortpflanzung des Geschlechts. Der Wille, der bisher im Dunkeln mit geheimnisvoller Unfehlbarkeit seinem Triebe folgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, welches ihm seinen Weg beleuchtet, als Mittel, welches ihm notwendig wurde, um die Nachteile auszugleichen, die ihm aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen auf dieser Objektivationsstufe erwachsen. Mit dem Auftreten dieses Hilfsmittels, dieser μηχανή, steht nun sofort die Welt als Vorstellung da, einschließlich aller ihrer Formen: Objekt-Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit, Kausalität. Bisher nichts als Wille, läßt die Welt jetzt ein zweites Antlitz zutage treten: sie ist nun zugleich Vorstellung, Objekt für ein erkennendes Subjekt. Jetzt ist die unfehlbare Sicherheit, mit welcher das Wollen in der unorganischen und bloß vegetativen Natur vonstatten ging, gewichen. Schein und Täuschung beginnen, und das Individuum vermag zwischen den verschiedenen Motiven selbständig zu wählen.

Durch diese Wahlmöglichkeit geht der Wille notwendig seiner ursprünglichen Sicherheit verlustig. Das gilt bereits für das tierische Verhalten, bei welchem der Intellekt, an die unmittelbare Gegenwart gebunden, auf die anschauliche Auffassung der Dinge beschränkt ist. Doch da, wo der Wille zum höchsten Grade seiner Objektivation gelangt ist, im Menschen, vermochte die bloß anschauliche und vernunftlose Erkenntnis den Bedürfnissen dieses Willens nicht mehr zu genügen. Mit der Komplikation der praktischen Anforderungen steigert sich die Vollkommenheit des Intellekts: „Das komplizierte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, der Mensch, mußte, um bestehen zu können, durch eine doppelte Erkenntnis erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntnis mußte zu dieser hinzutreten[657]." So ergibt sich für den Menschen die Vernunft als das Vermögen abstrakten Vorstellens, das Vermögen der Begriffe. Dieses verleiht ihm die Fähigkeit eines besonnenen, mit Überblick über Vergangenheit und Zukunft verbundenen, also von dem Eindruck der Gegenwart unabhängigen Handelns. Zugleich aber steigt die Möglichkeit von Täuschung und Irrtum ins Ungemessene, Wahnmotive mischen sich ein, und die naive Sicherheit des Wollens schwindet mit der Herrschaft abstrakter Beweggründe, d. h. mit dem Eintritt der Vernunft, fast völlig dahin.

Was in anderem Zusammenhang die psychologische Beleuchtung des Verhältnisses von Intellekt und Wille ergeben hatte, wird auf solche Weise, aus metaphysischer Perspektive gesehen, in bedeutsamer Weise bestätigt und ergänzt. Die Erkenntnis (anschauliche wie abstrakte), ja der Intellekt selbst, dem sie entspringt, ist nichts anderes als ein Werkzeug des Willens auf den höheren Stufen seiner Objektivation und geht aus diesem Willen selber hervor, ist ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Verdeutlicht die psychologische Betrachtung die Abhängigkeit des Intellektes vom Willen im Sinne des empirisch-psychologischen Willensbegriffs, so ergibt die metaphysisch vertiefte Untersuchung, daß der Wille als Ding an sich es ist, welcher den Intellekt als spätes Produkt zu seinem Dienste auf den höheren Stufen seiner Objektivation geschaffen hat. Der Wille ist nicht eine Funktion des Intellektes, sondern der Intellekt ist eine Funktion

des Willens. Wenn die überlieferte Auffassung, den Kern des Menschen im Erkennen sehend, den Willen zu einem Werkzeug des Intellekts gemacht hatte, so erblickt Schopenhauer, den Kern des Menschen im Willen findend, im Intellekt ein Werkzeug des Willens. So wird begreiflich, daß bei allen Tieren und bei der überwiegenden Mehrzahl der Menschen der Intellekt, seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß, im Dienste des Willens (im psychologischen wie im metaphysischen Sinne verstanden) befangen bleibt. Es bedarf (wie sich bald zeigen wird) für ihn ganz besonderer und exzeptioneller Bedingungen, um sich diesem Dienste zu entziehen. In unerschöpflichen Variationen wird das Verhältnis von Wille und Intellekt bei Schopenhauer aufs geistvollste beleuchtet, wobei sich psychologische und metaphysische Betrachtungsweisen häufig genug verquicken. Das unvergleichliche, überaus lehrreiche 19. Kapitel „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein" im Ergänzungsbande zum Hauptwerk ist es, welches dieses Thema übersichtlich unter zwölf Gesichtspunkten behandelt und durchweg die sekundäre, instrumentale Natur des Intellektes gegenüber der primären, essentiellen Natur des Willens zu erweisen sucht.

Schopenhauers Lehre von der fortschreitenden Abstufung des Ideenreiches verträgt keine Interpretation im Sinne der modernen Deszendenztheorie. Diese beruht auf dem Gedanken eines entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Arten des Pflanzen- und Tierreiches, also einer allmählichen sukzessiven Verwandlung einer Art aus einer anderen im Verlaufe ungeheurer Zeit. Die Ideen dagegen sind als Stufen der Objektivation des Urwillens überzeitliche Gebilde. Dem Fluß des zeitlichen Geschehens nicht unterworfen, sind sie auch keinerlei Werden und Wandel ausgesetzt. Trotzdem bleibt die Frage nach der Entstehung der Arten, empirisch betrachtet, ein richtig gestelltes und lösungsbedürftiges Problem. Bei dem Versuche seiner Lösung tritt Schopenhauer in manchen Punkten modernen Anschauungen nahe. So vertritt er die Lehre der *„generatio aequivoca"*. Die primitivsten organischen Wesen (Protozoen) sind durch Urzeugung aus anorganischer Materie geworden und werden noch heute so. Die Entstehung der oberen Stufen des Tierreichs dagegen kann nur gedacht werden als *„generatio in utero heterogeneo"*, d. h. so, daß aus dem Ei eines besonders begün-

stigten Paares auf Grund einer abnormen Erhöhung der Lebenskraft und infolge des Zusammentreffens aller günstigen äußeren Umstände und Einflüsse „ausnahmsweise nicht mehr seinesgleichen, sondern die ihm zunächst verwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt hervorgegangen wäre; so daß dieses Paar, dieses Mal nicht ein bloßes Individuum, sondern eine Spezies erzeugt hätte." Jede neue und höhere Art kann nur dadurch entstanden sein, daß die in ihrer embryonalen Entwicklung sukzessiv sich steigernde Fötusform in ihrer Steigerung ausnahmsweise einmal noch über die Form der ihn tragenden Mutter um eine Stufe hinausgegangen ist. Doch ist diese Entstehungsweise der Spezies in mehreren neben einander aufsteigenden Linien zu denken. „Überhaupt muß der Vorgang in vielen Ländern der Erde zugleich und in gegenseitiger Unabhängigkeit stattgefunden haben, überall jedoch in sogleich bestimmten deutlichen Stufen, deren jede eine feste, bleibende Spezies gab; nicht aber in allmählichen, verwischten Übergängen; also nicht nach Analogie eines von der untern Oktave bis zur obersten allmählich steigenden, folglich heulenden Tones, sondern nach der einer in bestimmten Absätzen aufsteigenden Tonleiter. Wir wollen es uns nicht verhehlen, daß wir danach die ersten Menschen uns zu denken hätten als in Asien vom Pongo . . und in Afrika vom Schimpansen geboren, wiewohl nicht als Affen, sondern sogleich als Menschen[658]." Die Unwandelbarkeit der ewigen Idee schließt also eine zeitliche Entstehung ihrer empirischen Erscheinungen keineswegs aus, wenngleich die Vereinbarkeit des spontanen Eintretens einer neuen Idee in die Erscheinungskette mit ihrer prinzipiellen Unwandelbarkeit ein metaphysisches Rätsel bleibt, dessen Lösung Schopenhauer nicht unternimmt. So ganz und ungeteilt sich nun aber auch der Wille als Ding an sich durch das Medium der Ideen in jeder seiner Erscheinungen objektiviert, ist doch die gesamte Stufenfolge aller Ideen vom Reiche des Unorganischen bis zum Kulminationspunkte seiner Erscheinungen im Menschen erforderlich, um seine Objektivation überhaupt zu einer vollständigen werden zu lassen. Schopenhauer vergleicht das Stufenreich der Ideen mit den Gradationen des Lichtes und der Skala der Töne[659], um den Aufbau der Natur in seinem inneren Zusammenhange zu verdeutlichen.

Kennzeichnend für die gesamte Ordnung der Objektiva-

tionsstufen des Willens ist nun die fortschreitende Ausstattung der Naturerscheinungen mit Erkenntnis und die fortschreitende individuelle Differenzierung. Denn beides geht Hand in Hand. In gleichem Maße wie Bewußtsein und Erkenntnis sich den Willenserscheinungen beigesellen, steigert sich der Individualcharakter derselben. Auf den niedrigsten Stufen der Objektität behält der (als Idee sich darstellende) außerzeitliche Willensakt auch in der Fülle des Individuellen, in welcher diese Idee in Zeit, Raum und Vielheit empirisch erscheint, seine Einheit bei, wogegen er auf den höheren Stufen einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungen bedarf, durch deren Gesamtheit erst der Ausdruck seines Wesens zu vollständiger Darstellung gelangt. Auf der niedrigsten Stufe der Objektivation des Willens im Reiche der unorganischen Natur fehlt derselben noch gänzlich jede Individualität. „Alle ihre Erscheinungen sind Äußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objektivation des Willens, welche sich . . . allein in der Spezies und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen." So muß in Millionen von Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere oder der Elektrizität, dieselbe sich als solche genau auf gleiche Weise zeigen. Allein die äußeren Umstände können die Erscheinung einer dieser Naturkräfte modifizieren. Entsprechendes gilt noch von der Kristallisation, welche bisweilen eine der vegetabilischen ähnelnde Gestalt zeigt, ohne doch damit die Kluft zwischen Unorganischem und Organischem zu überbrücken. Kaum stärker tritt der Individualcharakter hervor auf der nächst höheren Stufe der Objektivation des Willens, in der vegetativen Natur: im Reiche der Pflanzen. Sie zeigen keine anderen Eigentümlichkeiten des Individuums als solche, die sich aus äußeren Einflüssen des Bodens, des Klimas und anderen Zufälligkeiten völlig erklären lassen. Schon die Pflanze indessen drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht durch eine einfache Lebensäußerung vollständig aus, sondern erst im Verlaufe einer sukzessiven Entfaltung ihrer Organe, also im Ablauf der Zeit. Das Tier vollends enthüllt nicht allein, gleich der Pflanze, durch die Etappen verschiedener Entwicklungsstadien hindurch seinen ihm eigentümlichen Organismus, dessen Gestalt und Gestaltwandel die in ihm erscheinende Idee manifestieren, sondern ergänzend treten die Handlungen des Tieres hinzu, in denen sein

empirischer Charakter sich ausspricht, wodurch erst die vollständige Offenbarung der Idee zustande kommt. Der empirische Charakter aber ist die zeitliche Erscheinung des außerzeitlichen, des Charakters an sich, d. h. (in Kantischer Sprache) des intelligiblen Charakters. Dieser fällt zusammen mit der Idee, richtiger noch: mit dem ursprünglichen, außerzeitlichen und unteilbaren Willensakt, der sich in solcher offenbart. Jeder Pflanzenspezies und jeder Tierspezies entspricht eine einzige Idee, welche die ganze Fülle der Exemplare unter sich begreift. Beim Menschen dagegen ist schon in jedem Individuum der empirische Charakter ein eigentümlicher. Demgemäß darf der Charakter jedes einzelnen Menschen, „sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Spezies begriffen ist," als Ausdruck einer besonderen Idee, entsprechend einem eigentümlichen, außerzeitlichen Objektivationsakt des Willens angesehen werden. Zu dem Gattungscharakter tritt eine ausgeprägte Individualphysiognomie. Je weiter wir dagegen abwärts steigen auf der Stufenleiter der organischen Wesen, „desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Spezies, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den physiologischen Charakter der Gattung und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; da hingegen in der Menschenspezies jedes Individuum für sich studiert und ergründet sein will, was, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren zum voraus zu bestimmen, wegen der erst mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verstellung, von der größten Schwierigkeit ist[660]."

Am naivsten und am freiesten von aller Verstellung bieten die Pflanzen ihr Inneres dar, indem jede von ihnen „ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Sein und Wollen offenbart, wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind; während das Tier, um seiner Idee nach erkannt zu werden, schon in seinem Tun und Treiben beobachtet, der Mensch vollends erforscht und versucht sein will, da ihn Vernunft der Verstellung in hohem Grade fähig macht. Das Tier ist um ebenso viel naiver als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist als das Tier." Als blinden Drang zum Dasein ohne Zweck und Ziel offenbart die Pflanze ihr ganzes Wesen dem ersten Blick. Sie tut es „mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei allen

Tieren den verstecktesten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnislosigkeit: nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntnis liegt die Schuld." Also weil die Pflanze erkenntnislos ist, trägt sie in gänzlicher Unschuld ihre Geschlechtsteile prunkend zur Schau: sie weiß nichts davon. „Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntnis eintritt, verlegen die Geschlechtsteile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich: er schämt sich ihrer[661]." Da Intellekt (Gehirn) und Genitalsystem nach Schopenhauer entgegengesetzte Pole darstellen, deren Funktionen in antagonistischem Verhältnis zu einander stehen[662], ist diese Beobachtung von tieferer Bedeutung.

3. Grundcharakter des Urwillens. Einstimmigkeit und Zwiespalt

Im Aufbau des Stufenreichs der Ideen spiegeln sich grundwesentliche Züge des metaphysischen Urwillens wieder. Da es ein und derselbe Wille ist, der in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Welt in die Form der Vorstellung eingeht, so gibt sich diese Einheit zunächst durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen. Eine allgemeine und durchgreifende Analogie der Formen, ein immer wiederkehrender Grundtypus ist es, worin sich auf den höheren Stufen der Objektität, also im Pflanzen- und Tierreich, die metaphysische Einheit des Weltwillens empirisch bezeugt. Selbst in den Kräften der unorganischen Natur zeigt sich jene „allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit", jene *„unité de plan"*, welche alle Produktionen der Natur als Variationen eines einzigen, nicht mitgegebenen Themas zu betrachten gestatten. Was hier in Raum und Zeit zerteilt auftritt, ist ja die nur empirisch differenzierte Darstellung eines und desselben an sich identischen, unteilbaren und in jeder seiner Erscheinungen ganz und ungeteilt gegenwärtigen Willens[663].

Diese Einheit des metaphysischen Urwillens ist es nun auch, welche über jenen Zusammenhang aller Teile der Welt unter einander, jenen *„consensus naturae"*, Licht verbreitet, welcher die empirische Wirklichkeit durchgängig

beherrscht. Zerlegt sich der in seinem Ursprung und an sich einheitliche Wille in der Sphäre seiner Objektivation in eine Vielheit von Erscheinungen, so können die Gebilde und Gestalten, in welchen er sich objektiviert, nicht ohne eine Beziehung zu einander sein, welche die Einheit ihres Ursprunges bekundet. So wird mit der Harmonie aller Teile der Welt unter einander die zweckmäßige Ordnung der Naturerscheinungen in tiefsinniger Weise begreiflich. Das Problem der Teleologie der Natur erfährt aus der Perspektive der monistischen Willensmetaphysik eine ebenso kühne wie geniale Lösung.

Das gilt zunächst von der inneren Zweckmäßigkeit, welche in der Übereinstimmung aller Teile eines Organismus zu einem geordneten Ganzen zum Ausdruck kommt, die der Erhaltung dieses Organismus und seiner Gattung dient. Sodann von der äußeren Zweckmäßigkeit, wie sie sich in der erstaunlichen Angemessenheit zwischen den organischen Gebilden und ihren teils organischen, teils anorganischen Lebensbedingungen (z. B. der Pflanze und ihrem Boden und Himmelsstrich, dem Tier und seiner Schutzmittel und Beute) darstellt. Die „Vorsorge der Natur", welche sich in dieser Angemessenheit ihrer Erscheinungen ausspricht, ist nicht zeitlich erworben, sondern ein Ausfluß der inneren Einstimmigkeit des aller Zeitlichkeit baren, zwecklos und dennoch zweckvoll waltenden Willens. Dementsprechend muß beim tierischen Organismus alles in und an ihm zu einem Zwecke konspirieren, dem Leben dieses Tieres. Hier ist der Meister, das Werk und der Stoff eines und dasselbe. „Daher ist jeder Organismus ein überschwenglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt; sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Tun und Erreichen eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntnis erkünstelt wurde, zu vergleichen." Und in gleicher Weise findet ihre tiefere Aufklärung die wundersame und rätselhafte „Zweckmäßigkeit" in den sogenannten Kunsttrieben und Instinkten der Tiere, ja zuletzt die gesamte Teleologie der Natur: „Denn wie der Instinkt ein Handeln

ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben. Denn in der äußern wie in der innern Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden Willens[664]."

Aber der Wille, dessen Einheit sich in der Harmonie seiner Erscheinungen spiegelt, ist zugleich ein mit sich selbst entzweiter Wille. Das blinde Drängen und Streben desselben ist unlösbar verknüpft mit Zwiespalt, Feindschaft, Kampf. Die einzelnen Stufen der Objektivation des Willens oder die Ideen führen unter einander ein wildes Ringen um die Materie, in welche sie sich zu teilen haben. Selbst Raum und Zeit macht eine der andern streitig. Und dieses Ringen entspringt aus dem Streben des Willens zu immer höherer Objektivation. Aus dem Streit der niederen Stufen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherem Grade verwirklichende hervor. So kommt die höhere Stufe der Objektivation des Willens überall nur durch Überwältigung und Unterwerfung der niederen zustande. Die Ideen von Pflanze, Tier und Mensch erheben sich als herrschende Gebilde auf der Basis der unorganischen Kräfte. Aber auch die unterjochten Naturkräfte machen noch ihre Sonderansprüche geltend und suchen sich der Herrschaft der über sie gebietenden höheren Objektivationsstufe zu entziehen. Der Magnet, welcher das Eisen gehoben hat, kämpft gegen die Schwere, welche, als niedrigste Idee, ein ursprünglicheres Anrecht an die Materie jenes Eisens besitzt. Auch der menschliche Organismus unterhält einen dauernden Kampf gegen die zahlreichen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedere Ideen, ihr Anrecht an die Materie desselben behaupten. Der lange emporgehobene Arm sinkt zuletzt, von der Macht der Schwere überwältigt. Der Organismus bedarf inmitten seines Lebens immer wiederkehrender Perioden der Ruhe: er gehorcht den Gesetzen der unorganischen Natur in der Notwendigkeit des Schlafes und endlich des Todes, dem schließlich jedes lebende Wesen unvermeidlich anheimfällt, „indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermü-

deten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen".

So zeigt der eine Wille in der Vielheit seiner Objektivationen, in welcher er sich darstellt, überall eine tiefe und unheilbare Entzweiung mit sich selbst. Und diese Selbstentzweiung ist ihm wesentlich. Durch die gesamte Natur läßt sich dieser Zwiespalt und der aus ihm hervorbrechende Streit verfolgen; ja, die Natur besteht nur auf Grund und vermöge dieses Zwiespalts und Streits. Schon im Reich des Anorganischen tritt dieser Sachverhalt zutage. In der rohen Materie liegen bereits Attraktionskraft und Repulsionskraft mit einander in ewigem Streit, so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Dasein hat. Schwere und Undurchdringlichkeit widersetzen sich einander, „welcher stete Drang und Widerstand als die Objektität des Willens auf der alleruntersten Stufe betrachtet werden kann und schon dort dessen Charakter ausdrückt". Ein ähnliches Verhältnis zeigt sich in der beständigen Spannung zwischen Zentripetal- und Zentrifugalkraft, welche das Weltgebäude mit allen Sonnensystemen in Bewegung erhält und ebenfalls schon ein Ausdruck jenes allgemeinen, der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes ist. Auf chemischem Gebiet sehen wir Entsprechendes, wenn der Galvanismus die Wahlverwandtschaften der Elemente überwindet und die festesten Verbindungen zersetzt. Die Welt des organischen Lebens zeigt ein Bild allgemeinen und durchgängigen Kampfes und ist eine überwältigende Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. In der Pflanzenwelt tritt der Zwiespalt des Willens deutlich zutage, wo ein Individuum sich auf Kosten des anderen rücksichtslos entfaltet und oft genug im tödlichen Kampfe mit ihm. Selbst die mächtigsten Bäume werden durch rankende Gewächse gefesselt, erdrosselt und erstickt. Ununterbrochen aber tobt dieser Kampf in der Tierwelt, „welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern wird, . . . indem jedes Tier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann". Daher bildet die Tierwelt eine unerschöpfliche Fundgrube von Beispielen für den bezeichneten Zwiespalt des Willens mit sich selbst. Mit besonderer Deutlichkeit zeigt ihn die

Welt der Insekten. Das grausigste Sinnbild dieser inneren Weltentzweiung bietet die australische Bulldogs-Ameise. Wird sie durchschnitten, so beginnt ein Kampf zwischen Kopfteil und Schwanzteil, zwischen Beißwerkzeugen und Stachel, der erst mit dem Tode beider Teile endet. Das Menschengeschlecht endlich überwältigt alle fremden Naturgebilde, lebt von den Leichen ermordeter Pflanzen und Tiere und betrachtet andere Lebewesen mit naiver Unbedenklichkeit als „Fabrikat zu seinem Gebrauch". Das gleiche Menschengeschlecht jedoch kämpft auch in sich selbst, bald offen, bald heimlich, denselben bitteren, unversöhnlichen Kampf und bringt so die Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit, indem das Wort *„homo homini lupus"* (Hobbes) seine volle Bestätigung findet.

So bietet das Bild der Erscheinung des metaphysischen Willens auf der ganzen Linie seiner Objektivationen die gleichen Grundzüge dar: Zwiespalt und Kampf zwischen den Kräften in der unorganischen Natur, zwischen den organischen Wesen, wie zwischen Organischem und Unorganischem. Innerhalb des Organischen aber Kampf zwischen tierischen und pflanzlichen Lebewesen, Kampf der Gattungen und Geschlechter unter einander, Kampf zwischen den Individuen innerhalb der Gattung. Der Wille ist gekennzeichnet durch ein unbarmherziges Ringen und Vernichten, das ohne Aufhören zwischen seinen Erscheinungen tobt. Und noch mehr: er ist ein hungriger Wille, der, da außer ihm nichts da ist, an sich selber zehrt, sich selber zerfleischt und gegen sich selber wütet, ja in alle Ewigkeit sich selbst zerfleischen und gegen sich selber wüten muß, rastlos, wild, unersättlich. So erklärt sich metaphysisch die Jagd, die Angst und das Leiden in der Erscheinungswelt.

Damit ist deutlich, daß die Einstimmigkeit und Harmonie, welche die empirische Welt durchwalten, den allgemeinen Kampf der Natur nicht aufzuheben vermag, welcher den im Kern des Weltwillens angelegten Widerstreit offenbart. Die Eintracht des Weltinnern ist eine zwieträchtige, so daß auch das empirische Antlitz des Universums als *„rerum concordia discors"* erscheint.

Denn jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Glieder möglich macht, welche ohne sie längst untergegangen wären. „Daher erstreckt sie

sich nur auf den Bestand der Spezies und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Spezies im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen neben einander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen, so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivierten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Spezies und im beständigen Ringen der Erscheinungen jener Naturkräfte mit einander." An der Gattung scheint dem Willen alles gelegen, an dem Individuum nichts. Hat man die Gesamtheit seiner Erscheinungen *„natura"* genannt, so ist dies ein richtiger, aber euphemischer Ausdruck: mit gleichem Rechte könnte es *„mortura"* heißen. Denn der Tod ist ein Element des Lebens dieser Welt, „welche dahinrollt im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten und durch stete Zerstörung sich selbst erhält[655]". Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten. Was die Teleologen anführen als Zeichen ihrer Trefflichkeit, sind *conditiones sine quibus non*. Sie ist so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können. Wäre sie noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht zu bestehen vermöchte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Damit enthüllt sich der Grundgedanke des kosmologischen Pessimismus Schopenhauers, der zugleich ein metaphysischer ist. Er hat mit blasierter Resignation und schwächlicher Klage nichts zu schaffen, sondern beruht auf dem ernsten Eingeständnis, daß diese Welt, ein „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist," von einer Dissonanz im Innersten beherrscht wird, welche ihr einen geradezu höllenartigen Charakter verleiht und so Leibnizens berühmte Lehre von dem *„meilleur des mondes possibles"* völlig ad absurdum führt.

Dieses Weltbild wird seine Vervollständigung erfahren in den Grundlagen der Lehre von der Bejahung und der Verneinung des Willens, welche die Ethik zu behandeln hat.

4. Der Wille zum Leben

Angesichts der Metaphysik der Natur, die den Willenscharakter der letzteren entschleiert, könnte zuletzt noch eine Frage laut werden. Die Frage: welchem Ziel denn eigentlich dieser Wille zugewandt ist. Ist doch jeder Wille ein Wille nach Etwas, nicht leere Form, sondern erfüllt mit einem Inhalt, welcher im Zweck des Wollens gegeben ist, durch welchen allererst das Wollen zur Auslösung und Verwirklichung gelangt. Wo ist demnach das Ziel für das allgemeine Streben jenes Willens zu suchen, der sich als das Wesen an sich der gesamten Welt als Vorstellung, d. h. des empirisch gegebenen Universums herausgestellt hat? Aber diese Frage kann, gleich anderen ähnlichen, nur gestellt werden auf Grund einer Verwechselung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Alle Ziele des Wollens sind Motive, folgen als solche dem Gesetz der Motivation, fallen als Vorstellungen in den Bezirk des Satzes vom Grunde, gehören also allein dem Reiche der Erscheinung an. Angewandt auf das Ding an sich, also auf den Willen an sich, verlieren die Begriffe Ziel und Zweck jeden Sinn und jede Berechtigung. Denn dieser Wille ist grundlos, und da Ziele nur Gründe besonderer Art sind, muß er auch als ein zielloser Wille betrachtet werden. Überall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, und zwar von einzelnen Gliedern innerhalb der Erscheinungskette, ein Grund angeben, nie aber vom Willen an sich selbst, noch von der Idee, in welcher er sich objektiviert. Bestimmt doch der Beweggrund des Willens, den wir Motiv nennen, nur den Willensakt eines erkennenden Wesens zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als einzelne Begebenheit, keineswegs aber, daß dieses Wesen überhaupt will und auf eben diese Weise will. Dies ist Äußerung seines intelligiblen Charakters, welcher außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde liegt. Daher hat jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen sich sein Tun und Lassen bestimmt. Fragte man ihn aber, warum oder wozu er überhaupt will oder gar dasein will, so würde er die Antwort schuldig bleiben müssen, da sich das Wollen selbst und als Ganzes für ihn jederzeit von selbst versteht und keiner Begründung bedarf. Jeder einzelne Willensakt besitzt ein Motiv, der Wille an sich aber keines. Und Entsprechendes hat für den metaphysischen Willen im engeren

Sinne, den Urquell alles Seienden überhaupt zu gelten. Als grundloser Wille ist auch er ziellos und ohne Zweck, so daß bei tieferem Verständnis seines irrationalen Charakters jede Frage nach dem Warum und Wozu ihm gegenüber ungereimt erscheinen muß. Er ist das *„primum mobile"* aller empirischen Bewegungen und alles empirischen Geschehens. Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, aller Möglichkeit der Befriedigung gehört zum Wesen des Willens an sich. Er ist ein endloses Streben, das in keinem allgemeinen Vernunftmotive Zweck und Sinn, in keinem abschließenden Ergebnis Ruhe und Genüge findet. Ewiges Werden, beständiger Fluß lautet daher auch die Offenbarung dieses Willens in der Erscheinungswelt [666].

Und doch läßt sich über diesen Willen in einem Punkte etwas Positiveres aussagen. Er ist seinem ganzen Wesen nach ein Streben nach einem Mehr, nach einer Steigerung seiner selbst, ein Streben nach Dasein, und zwar nach gesteigertem Dasein. Und da sich die Steigerung des Daseins in der Richtung vom Unorganischen auf das Organische, vom Leblosen auf das Lebendige bewegt, so ist er Wille zum Leben, und als solcher wird er von Schopenhauer eindrucksvoll charakterisiert: „Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philosophen ist, bestätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt, eine beliebige Hypostase oder gar ein leeres Wort zu sein, der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum Dasein, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichsten Steigerung desselben: an der tierischen Natur wird es dann augenscheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Üppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst *generatio aequivoca,* sich ungestüm ins Dasein drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Alarm und wilden Aufruhr desselben, wann er in irgend einer einzelnen Erscheinung aus dem Dasein weichen soll; zumal wo dieses bei deutlichem Bewußtsein eintritt.

Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Teilnahme jedes Zeugen derselben und den grenzenlosen Jubel nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurteil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz anderes handelte als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen sei, ob einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu sein hat. — An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben gesetzt habe, und daß dieser, weit entfernt . . ., ein leerer Wortschall zu sein, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst[667]."

Das metaphysische Gesamtergebnis Schopenhauers bestätigt die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, welche schon in den Gedanken der Eleaten, des Scotus Eriugena, Giordano Bruno, Spinoza und Schelling Ausdruck gefunden hatte, die Lehre, daß das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe sei und als solches alles Viele und Verschiedenartige in sich fasse. Aber was dieses Eine sei und wie es dazu komme, sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem, dessen Lösung erst Schopenhauers Lehre bietet[668].

Nach den gewonnenen Aufschlüssen ist jegliches Gebilde in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich. Als Erscheinung ist es *natura naturata*; als Ding an sich *natura naturans*. Die *natura naturata* fällt zusammen mit der Welt als Vorstellung, die *natura naturans* mit der Welt als Wille. Schöpfer und Geschöpf sind, tiefer gesehen, eins. Demgemäß ist jedes Gebilde in der Natur einer zwiefachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. Die Ätio-

logie der Natur und die Metaphysik der Natur tun einander nie Abbruch, sondern gehen neben einander her, denselben Gegenstand aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtend [669].

Freilich gibt es Erscheinungen, welche sich einer befriedigenden Erklärung auf dem Boden physisch-empirischer Betrachtungsweise widersetzen und erst aus metaphysischer Perspektive verständlich werden. Dahin gehören, nach Schopenhauer, gewisse okkulte Phänomene, welche zu allen Zeiten behauptet und bestritten, von der Philosophie weder dogmatisch hinzunehmen noch zurückzuweisen, sondern gleich allen übrigen Gegenständen mit kritischer Unbefangenheit zu prüfen sind. In selbständigen Abhandlungen: „Animalischer Magnetismus und Magie" (in der Schrift „Über den Willen in der Natur") und dem „Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt" (im 1. Band der „Parerga und Paralipomena") geht Schopenhauer auf dieses Gebiet näher ein. Da der Urwille unabhängig ist von Zeit und Raum, vermag er sich auch unabhängig von diesen Bedingungen empirischer Anschauung zu betätigen, welche zugleich als Scheidewände die Individuen trennen und isolieren. Er kann unter Umständen die Schranken der Individuation durchbrechen und Wirkungen in die Ferne ausüben. Die Erscheinungen der Magie sind es, welche in Form der *„actio in distans"* und der *„visio in distans"*, soweit sie in den Tatsachen eine gesicherte Grundlage haben, mit Hilfe der idealistischen Lehre eine Erklärung finden. Der animalische Magnetismus und das Hellsehen, beides magische Manifestationen des Willens, stellen nach Schopenhauer solche Tatsachenbezirke dar. Sie bilden nach ihm, aus idealistischer Perspektive gesehen, eine wichtige empirische Bestätigung des metaphysischen Voluntarismus.

C. FOLGERUNGEN

1. Die Unhaltbarkeit des Theismus

Aus der gewonnenen Einsicht in den Grundcharakter des Wirklichen und in das Verhältnis zwischen Intellekt und Wille ergeben sich Folgerungen der wichtigsten Art. Diese Folgerungen führen zu einer kritischen Abrechnung mit verbreiteten metaphysischen Vorurteilen, welche unter dem Einfluß religiöser Traditionen

das europäische Denken irregeleitet und die Ergebnisse desselben immer wieder verfälscht haben, obwohl die Verfehltheit dieser Vorurteile bei besonnener Prüfung keinem Zweifel unterliegt.

Seit Jahrtausenden hatten alle großen Denker vor Schopenhauer stillschweigend oder ausdrücklich im Intellekt das Primäre und Fundamentale gesehen und hatten den „Kern", das „Wesen" des Menschen in das erkennende Bewußtsein gesetzt. Die „Seele", das „Ich", wie man sagte, wurde vor allem und zunächst als erkennend, ja denkend und erst infolge hiervon als wollend aufgefaßt. Diese Annahme aber bildet den uralten und ausnahmslosen Grundirrtum, das „enorme πρῶτον ψεῦδος" in der ganzen bisherigen Philosophie, das „fundamentale ὕστερον πρότερον" in der Geschichte des gesamten menschlichen Denkens überhaupt, dessen Beseitigung allererst den Weg zu tieferen Einsichten freimacht. Man hatte die Absicht, den Menschen als vom Tiere möglichst verschieden hinzustellen, und war sich bewußt, daß die Verschiedenheit beider im Intellekt, nicht im Willen liegt, woraus dann unbewußt die Neigung hervorging, den Intellekt zur Hauptsache zu machen und das Wollen bloß als eine Funktion des Intellektes darzustellen. Das zeigt insbesondere der rationalistische Seelenbegriff in der Geschichte der neueren Philosophie [670].

Aber es handelt sich um mehr als um eine psychologische Angelegenheit, wenn Schopenhauer „nach Jahrtausenden des Philosophierens" zum ersten Male dem Intellekt seine angemaßte Prioritätsstellung entzieht, um sie dem Willen zuzuweisen. Es handelt sich um eine Frage des tiefsten Weltverständnisses überhaupt. Ist nämlich der Intellekt an die Funktionen des Gehirnes grundsätzlich geknüpft und als sekundäres Produkt derselben von physiologischen Veränderungen räumlich-materieller Art durchaus abhängig, so kommt eine schöpferische Intelligenz als Urheberin des realen Seins und Geschehens unter keinen Umständen in Betracht, und jeder Gedanke an eine solche — wie ihn die Theologen aller Völker und Zeiten vertreten haben — muß als Irrgedanke zurückgewiesen werden. Nicht in der schaffenden Natur *(natura naturans)* kann der Intellekt eine Rolle spielen, sondern allein in der geschaffenen *(natura naturata)*;

nicht in der metaphysischen, sondern allein in der physischen Welt. Ist doch der Wille allein metaphysisch und als solcher gänzlich außerhalb der Formen der Erscheinung gelagert, an welche der Intellekt mit allen seinen Voraussetzungen sich durchaus gebunden zeigt. Der irrationale Charakter der metaphysischen Wirklichkeit gestattet keine Verabsolutierung der völlig sekundären und völlig phänomenalen menschlichen Intelligenz[671].

Schopenhauers Kritik des Theismus und seiner Abart, des Pantheismus, findet sich, ihrer prinzipiellen Bedeutung zum Trotz, nicht in selbständigen Abschnitten übersichtlich niedergelegt. Um ein Gesamtbild der hier in Betracht kommenden Gedanken zu gewinnen, sind mehrere Ausführungen in Verbindung zu bringen, welche, an verschiedene Stellen der Schriften Schopenhauers verstreut, inhaltlich miteinander harmonieren. Da dieser Teil der Lehre Schopenhauers, ungeachtet seiner Bedeutung, zumeist übergangen zu werden pflegt, verlangt er in diesem Zusammenhang eine besondere Berücksichtigung.

Daß die Annahme eines außerweltlichen Schöpfergottes, wie sie vom Theismus vertreten wird, durchaus mythischen Ursprunges ist, ergibt sich nach Schopenhauer einwandfrei aus den Grundbestandteilen dieser Lehre. Vor allem aus dem Anthropomorphismus, welcher dem Theismus unzertrennlich anhaftet. Derselbe zeigt, daß auch der Monotheismus im letzten Grunde nichts anderes ist als das Ergebnis einer Reduzierung der vielgestaltigen mythisch-polytheistischen Götterwelt auf ein einheitliches Prinzip. Die Hypostasierung persönlicher Wesen, die im ursprünglichen Götterglauben des Polytheismus zu dramatischer Vielseitigkeit sich entfaltet hatte, ist durch den Monotheismus in ihrer Wurzel nicht aufgehoben, sondern durch die vollzogene Vereinheitlichung lediglich in ihrer äußeren Form modifiziert, und zwar in einer Weise, daß sie mit ihrer Mannigfaltigkeit vielartiger Gebilde des dramatisch-künstlerischen Reizes verlustig gegangen ist, dessen sich der polytheistische Götterglaube rühmen darf. Der Monotheismus ist undramatisch[672]. Daß das Urteil über eine Theologie, welche systematische Wissenschaft sein will, von solchen Erwägungen nicht unberührt bleiben kann, liegt auf der Hand. Theologie ist nicht Anthropologie, wie Feuerbach behauptet hatte, sondern

Anthropomorphismus. Indessen besteht der Satz Feuerbachs und seiner französischen Vorgänger vollauf zu Recht: Der Mensch schafft Gott nach seinem Bilde[673].

Wie aber alle mythischen Vorstellungsgebilde, so ist auch die mythische Einheitshypostase des Monotheismus kein Erzeugnis des Strebens nach Erkenntnis, sondern ein Produkt emotionaler Mächte: aus Wille und Gefühl ist sie geboren. Die beständige Not, welche das Herz des Menschen bewegt, vor allem sein Fürchten und Hoffen, haben daran entscheidenden Anteil. Die Annahme von Göttern (in der Mehrzahl oder Einzahl) wurzelt nicht in sachlich geklärten Überzeugungen, sondern in praktischen Bedürfnissen des Gemütes. Hier liegt das „Muttermal", an welchem die Abkunft aller Theologie zu erkennen ist, „nämlich, daß sie aus dem Willen, aus dem Herzen entsprungen sei, nicht aus dem Kopf oder der Erkenntnis, wie vorgegeben wird". Nie würde es auf Grund rein sachlicher Erwägungen zu theistischen Behauptungen gekommen sein[674].

Daß jedoch die Entstehungsweise eines Gedankens nicht über seine Berechtigung entscheidet, hat Schopenhauer keineswegs verkannt. So läßt er zu den psychologisch-genetischen Betrachtungen, bei welchen es sich um das faktische Zustandekommen der Gottesvorstellungen handelt, kritisch-normative ergänzend hinzutreten, welche die sachliche Zulässigkeit der theistischen Annahme prüfen. Diese Prüfung führt zunächst zu der Feststellung, daß das Wort Gott nur dann sinnvoll und eindeutig verwendbar ist, wenn es (wie im ursprünglichen mythischen Denken und noch heute im herrschenden Sprachgebrauch) zur Bezeichnung eines mit Persönlichkeitscharakter ausgestatteten Wesens dient. Ein solches Wesen aber kann nur als mit Verstand und Wille begabtes Individuum gedacht werden. Der Theismus (Monotheismus) mit seiner Lehre von einem Weltschöpfer Gott führt die Entstehung des Universums auf das ursächliche Walten eines derartigen Individuums zurück, das, in seiner Eigenschaft als Gott, nicht etwa einen Bestandteil der Welt selber ausmacht, sondern dieser als etwas spezifisch Verschiedenes gegenüberstehend, von „außen" seine schöpferische Macht betätigt. Kausalität und Personalität sind unabtrennbare Eigenschaften Gottes[675].

Macht die philosophische Kritik mit der Prüfung der Be-

rechtigung dieser Annahmen ernst, so kommt sie zu folgenden Ergebnissen: Da das Gesetz der Kausalität, als bloßes Gesetz der Erscheinungen a priori, allein für den Zusammenhang dieser Gültigkeit besitzt, so scheidet seine Anwendbarkeit über die Sphäre der erfahrbaren Wirklichkeit hinaus, wie es die theistische Lehre verlangt, von vornherein aus. Sodann bricht der Gedanke des realen Bestehens einer mit Verstand und Wille begabten Persönlichkeit unabhängig von der empirischen Welt und doch als Ausgangs- und Quellpunkt derselben, wie ihn der Theismus vertritt, vor der philosophischen Kritik als ein völlig unhaltbarer und verfehlter in sich zusammen. Sind doch die Willens- und Verstandesfunktionen, aus denen sich die Persönlichkeit aufbaut, nach dem eindeutigen Zeugnis durchgängiger Erfahrung, Spätprodukte der Entwicklung im Werdegang der gesamten organischen Natur. Ist doch insbesondere der Intellekt uns allein aus der animalischen Natur bekannt, „folglich als ein durchaus sekundäres und untergeordnetes Prinzip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein". Nicht als Ursache, sondern als Resultat des organischen Lebens tritt der Intellekt auf [676]. Ferner zeigen sich die höheren Bewußtseinsfunktionen, auf welchen die individuelle Persönlichkeit beruht, nach dem ebenso eindeutigen Zeugnis durchgängiger Erfahrung, an bestimmte organische Bedingungen geknüpft, wie sie insbesondere in der Organisation des Großhirns und den Funktionen des zerebralen Nervensystems gegeben sind. Unabhängig und gesondert von diesen organischen Bedingungen von dem Dasein einer Persönlichkeit und den mit ihrem Begriff gegebenen höheren Bewußtseinsfunktionen zu reden, besitzen wir keinerlei Recht. Ja, die Annahme isolierten Bestehens jener Funktionen erweist sich bei näherer Überlegung als ein unausdenkbarer und damit unannehmbarer Gedanke. Ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes ohne Magen [677]. Der Theismus aber setzt solche Annahme unbedenklich voraus. Er „verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet . . . Nun aber ist die Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem

Erkannten gemäß will, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der auf unserm kleinen Planeten vorhandenen animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht einmal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein kolossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum ersten Male vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, fast möchte ich sagen, zur fixen Idee geworden wäre[678]."

So führt die theistische Grundannahme mit ihrer metaphysischen Verabsolutierung des an ganz bestimmte empirische (animalisch-organische) Bedingungen geknüpften intellektuellen Bewußtseins bei unbefangener Prüfung sich selbst ad absurdum. Hatte Kant die Unzulänglichkeit der überlieferten Beweise für die Annahme eines persönlichen Gottes dargetan, ohne doch diese Annahme als solche anzufechten, so tut Schopenhauer den entscheidenden Schritt darüber hinaus. Er zeigt, daß die theistische Position als solche von Grund aus verfehlt und unhaltbar ist. „Jedem Theisten soll man die dilemmatische Frage tun: ‚Ist dein Gott ein Individuum oder nicht?' — Verneint er sie, so ist's kein Gott; bejaht er sie, so folgen sonderbare Dinge." Unter diesen Umständen werden die Tage, in denen man bei Denkenden den Theismus noch als ernstzunehmende Ansicht betrachtet, gezählt sein: „Die Zeit wird kommen, wo man die Annahme eines Gott-Schöpfers in der Metaphysik ebenso ansehn wird, wie jetzt die der Epizyklen in der Astronomie." Das auf Bacon von Verulam zurückgehende Wort: ein wenig Philosophie führe von Gott ab, ein vieles zu ihm zurück, bezeichnet einen der allgemein beliebtesten Irrtümer, die es gibt, ist jedoch deshalb nicht weniger irrtümlich, weil es allgemein beliebt ist[679].

Auch bekannte Rettungsversuche der theistischen Position führen nach Schopenhauer nicht zum Ziel. Aussichtslos ist insbesondere das Bemühen, den Theismus dadurch zu retten, daß man ihn von seinen sachlich anstößigsten, seinen anthropomorphen Elementen befreit. Denn diese Elemente machen gerade den Kern seines Wesens aus. „Man hat Gott nach und nach, besonders in der scholastischen

Periode und später, angekleidet mit allerhand Qualitäten: die Aufklärung aber hat genötigt, ihn wieder auszukleiden, ein Stück nach dem andern, und man zöge ihn gern ganz aus, wenn nicht der Skrupel wäre, es möchte sich dann ergeben, daß bloß Kleider wären und nichts drin." Der Verlauf dieser Entwicklung mußte zu dem Ergebnis führen, daß der einst so inhaltschwere Name des Schöpfers aller Dinge schließlich als bloßes Lautgebilde übrig blieb: „Gott ist in der neuen Philosophie, was die letzten fränkischen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener sein Wesen treiben zu können."[680]

2. Die Unhaltbarkeit des Pantheismus

Mit dieser stetig fortschreitenden Verarmung des Bedeutungsinhaltes des Wortes Gott, welche sich unter dem Druck wachsender Einsicht in die Unhaltbarkeit der theistischen Grundannahme vollzogen hat, ist eine fortschreitende Umdeutung des Wortes Gott Hand in Hand gegangen. Ihr berühmtestes Ergebnis ist die Gleichsetzung von Weltall und Gott. Die extremen Versuche, den Theismus von seinen anthropomorphen Bestandteilen zu reinigen, führen hinüber zum Pantheismus. Aber auch ihm gegenüber kann die Kritik nicht schweigen.

Terminologisch betrachtet ist die pantheistische Lehre nichtssagend und belanglos: „Die Welt Gott nennen heißt sie nicht erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern." Auf ihre inhaltliche Bedeutung, als metaphysisches Erklärungsprinzip des Wirklichen, geprüft, nimmt sie den falschen Weg. Denn hier wird das Unbekannte auf ein noch Unbekannteres zurückgeführt. Behauptet man nämlich vom wirklich Gegebenen, also von der empirisch sich darstellenden Welt als dem zu Erklärenden ausgehend: „Die Welt ist Gott", so ist deutlich, daß damit entweder nichts gesagt, oder aber das Unbekannte durch ein noch Unbekannteres erklärt ist. Der Pantheismus, welcher mit seinen Grundgedanken ernst macht, stellt die Verhältnisse geradezu auf den Kopf. Er geht nicht von der in Gestalt unseres empirischen Bewußtseins uns vorliegenden Welt, als dem zu Erklärenden aus, sondern von Gott, als wäre er ein Gegebenes und Bekanntes. Als man jedoch bald

mit diesem nicht mehr wußte, wohin, hat die Welt seine Rolle übernehmen müssen. So setzt der Pantheismus jederzeit den Theismus voraus, „denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identifizieren."[681]

Unbefangen und streng genommen, bedeutet der Pantheismus eine contradictio in adjecto, einen „sich selbst aufhebenden Begriff", da hier die Gleichsetzung des Persönlichen mit einem Nichtpersönlichen verlangt wird, nämlich des nur als Persönlichkeit sinnvoll zu denkenden Gottes mit dem Universum, das in seiner Totalität ausgesprochen unpersönlichen Charakter besitzt. „Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind." Das Wort, nicht die Sache ist gerettet. „Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt, so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau im Contrat social, stets und durchgängig mit dem Wort *le souverain* das Volk bezeichnet." Beide gebrauchen den Namen eigentlich, indem sie ihn dem beilegen, welches bei ihnen an die Stelle dessen tritt, was sie aufgehoben haben. Der Name haftet bei ihnen also an der Stelle, wo ihn das, was solche zuerst innehatte, ausscheidend sitzen ließ und das dafür Eintretende ihn vorfindet[682].

Demgemäß ist der Pantheismus, genauer angesehen, nichts anderes als eine „maskierte Negation". Er ist ein Versuch, den theistischen Gott „auf eine anständige Art zu beseitigen", „eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben", und damit nichts anderes als „eine Euphemie für Atheismus". Philosophisch aber ist diese irreführende Ausdrucksweise rücksichtslos abzulehnen, da sie dem philosophischen Klarheits- und Wahrheitsstreben widerspricht. Mit einem Spott, welcher im Pathos innerster Wahrhaftigkeit seine Quelle hat, erklärt Schopenhauer: „Ich aber möchte unmaßgeblich raten, den Worten ihre Bedeutung zu lassen und wo man etwas anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen".[683]

Zu diesen Erwägungen treten weitere hinzu. Nach pantheistischer Auffassung müßte Gott identisch sein mit der Ge-

samtheit der den empirischen Erscheinungen „zugrunde" liegenden unerfahrbaren Wirklichkeit, welche sich phänomenal in der Totalität jener Erscheinungen darbietet. Aber dieser Auffassung stellen sich grundstürzende Bedenken in den Weg. Eine sachlich gerechtfertigte Ausdeutung des empirisch Gegebenen muß, unter dem Gesichtspunkt kritischer Hypothesenbildung betrachtet, an erster Stelle der Forderung genügen, daß sie zu diesem Gegebenen stimmt[684]. Wozu aber führt eine unbefangene Prüfung dieser Frage im vorliegenden Fall? Sie führt zu der Einsicht: die Welt ist k e i n e Theophanie! „Man sehe sie doch nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß d a d u r c h, daß sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Not durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles recht geben, wenn er sagt: ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεῖα ἐστί *(natura daemonia est, non divina)*; . . . ja, er wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte." Keinem Unbefangenen wird es somit in den Sinn kommen, diese Welt von vornherein für einen Gott anzusehen. „Es müßte ja offenbar ein übel beratener Gott sein, der sich keinen bessern Spaß zu machen verstände, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämtlich nur dadurch eine Weile bestehn, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Not und Tod ohne Maß und Ziel zu erdulden, z. B. in Gestalt von 6 Millionen Negersklaven, täglich, im Durchschnitt, 60 Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von 3 Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetieren u. dgl. m. Das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott! der als solcher es doch ganz anders gewohnt sein müßte." Zwei wesentliche Prädikate sind nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch von dem Begriffe Gott unzertrennlich: höchste Macht und höchste Weisheit. „Daß nun ein mit diesen ausgerüstetes Wesen sich selbst in die oben beschriebene Lage versetzt haben sollte, ist geradezu ein absurder Gedanke: denn unsre Lage in der Welt ist offen-

bar eine solche, in die sich kein intelligentes, geschweige ein allweises Wesen versetzen wird."[685]

Der Pantheismus steht, seinem Range nach, philosophisch betrachtet, unter dem Theismus. Er tut es insbesondere hinsichtlich des Problems der Theodizee. Der Theismus könnte sich angesichts der erdrückenden Fülle des Übels in der Welt allenfalls mit der bekannten Berufung auf den unerforschlichen Ratschluß des von ihm behaupteten Gottes notdürftig helfen. „Denn daß ein allmächtiges und dabei allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken, wenngleich wir das Warum dazu nicht kennen ... Aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und, auf dieser kleinen Erde allein, in jeder Sekunde einmal Sterbende, und solches ist er aus freien Stücken: das ist absurd. Viel richtiger wäre es, die Welt mit dem Teufel zu identifizieren: ja, dies hat der ehrwürdige Verfasser der Deutschen Theologie eigentlich getan, indem er ... sagt: ‚Darum ist der böse Geist und die Natur Eins, und wo die Natur nicht überwunden ist, da ist auch der böse Feind nicht überwunden.' Der Pantheist ist durch das willkürliche Festhalten am Gottesbegriff in die Zwangslage versetzt, „die kolossalen Übel der Welt hinwegsophistizieren zu müssen: aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichem Widerspruch mit jener phantasierten Vortrefflichkeit stehen". Die Frage nach dem Ursprung des Übels ist eine der vernichtenden Klippen, an welcher Theismus und Pantheismus scheitern[686].

Endlich kommt neben dem terminologischen, logischen (erkenntnistheoretischen) und metaphysischen Gesichtspunkt, dem Pantheismus gegenüber, ein letzter in Betracht. Dieser entstammt den Gedankenkreisen der Ethik. Die pantheistische These negiert nach Schopenhauer die Grundlagen des sittlichen Bewußtseins, indem sie alle Wertunterschiede des praktischen Verhaltens aufhebt und allen Handlungsweisen gleiche Berechtigung zugesteht: „Ist die Welt eine Theophanie, so ist alles, was der Mensch, ja auch das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem andern zu loben sein: also keine Ethik." Andererseits aber stellen sich nach Schopenhauer die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins als ein unanzweifelbar Gegebenes dar. Und diese Tatsachen bearbeitet die philosophische Ethik. Sie zeigt die tieferen Zusammenhänge der Wertunter-

schiede unseres praktischen Verhaltens auf. An ihren Einsichten und Forderungen muß daher der Pantheismus scheitern[687].

Trotz der Ergebnisse dieser Kritik bleibt indessen eine wichtige Übereinstimmung übrig, in welcher sich die Lehre Schopenhauers, nach dem eigenen Geständnis des Philosophen, mit dem Pantheismus befindet. Es ist die Lehre von der Ureinheit alles Seienden, vom ἓν καὶ πᾶν, der große Grundgedanke jener auch von Spinoza und Goethe vertretenen All-Einheitslehre, welche die Gesamtheit individueller Gebilde auf ein gemeinschaftliches Ursein zurückführt und aus diesem entspringen läßt, indem sie das überall identische und eine Urwirkliche eine unermeßliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen seiner selbst umfassen und in ihnen sich ausleben läßt, derart, daß sich in ihm das Wirkliche überhaupt erschöpft. Doch verbindet Schopenhauer diese Anerkennung mit einer nachdrücklichen Unterstreichung dessen, was seine Lehre von allem Pantheismus trennt: „Mit den Pantheisten habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ πᾶν gemein, aber nicht das πᾶν θεός". Steigt die Lehre Schopenhauers vom Bekannten und Gegebenen zum Unbekannten und Nichtgegebenen empor, so nimmt der Pantheismus den umgekehrten Weg, indem er vom Unbekannten und Nichtgegebenen (Gott) zum Bekannten und Gegebenen (Welt) herabsteigt. Denn ohne vorherige Voraussetzung des Begriffes Gott käme es zu solcher Gleichsetzung nimmermehr. Der Ausgangspunkt und Weg ist also in beiden Fällen ein entgegengesetzter, der Inhalt und Sinn beider Lehren daher, trotz der Berührungspunkte, grundverschieden[688].

Auch das Brahman der Inder, welches als allumfassendes identisches Urwesen das Wirkliche durchwaltet und in jedem individuellen Gebilde leidet und lebt, verträgt keine Gleichsetzung mit dem theistischen Gott, dem persönlichen Schöpfer und Regierer der Welt. Allenfalls könnte dieser Grundbegriff indischer Religionsweisheit als *natura naturans* (im Sinne des scholastischen Sprachgebrauchs) angesprochen werden. Eine *natura naturans* wäre indessen durchaus noch kein Gott. „Im Begriffe derselben ist vielmehr bloß die Einsicht enthalten, daß hinter den so sehr vergänglichen und rastlos wechselnden Erscheinungen der *natura naturata* eine unvergängliche und unermüdliche Kraft verborgen liegen müsse, vermöge deren jene sich stets erneuerten, indem vom Untergange derselben sie selbst nicht mitgetroffen würde."[689]

3. Der Atheismus als Resultat

Aus den durch die Kritik des Theismus und des Pantheismus gewonnenen Einsichten werden von Schopenhauer in echt philosophischer Weise, ohne schwächliche Zugeständnisse, die Folgerungen gezogen. Bricht die Weltauffassung des Theismus vor einer ernsthaften Kritik unrettbar in sich zusammen, erweist sich der Pantheismus, je nach der Seite, von welcher man ihn betrachtet, entweder als nichtssagende Verschleierung einer Verneinung des Theismus oder aber als Absurdität, so kann kein Zweifel bestehen, zugunsten welcher Lösung die Entscheidung fallen wird: nämlich zugunsten derjenigen, die mit dem übelberüchtigten Ausdruck Atheismus bezeichnet zu werden pflegt. Diesem Ausdruck gegenüber gilt es jedoch auf der Hut zu sein und sich nicht durch landläufige Vorurteile beirren zu lassen. Das Anrüchige, welches dem Wort Atheismus herkömmlicherweise beiwohnt, beruht auf einer „hinterlistigen Insinuation". Nicht der Theismus ist es, der das sachliche Prius besitzt, sondern der sogenannte Atheismus. „Dieser letztere Ausdruck aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das *affirmanti incumbit probatio* schlau umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das *jus primi occupantis* hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß."[690]

Andererseits aber besagt der gefürchtete Ausdruck begrifflich nahezu nichts. Er ist ohne positiven Inhalt, denn sein Anfangsbuchstabe, durch welchen sich das Wort von dem Worte Theismus unterscheidet, ist ein *a privativum*, durch welches in Form eines limitativen (unendlichen) Urteils die Aberkennung eines einzigen Prädikates vollzogen wird, während für das Subjekt alles Mögliche (Unendliche) mit alleiniger Ausnahme des aberkannten Prädikates (als unberührt durch diese Aussage) übrigbleibt. Die Inhaltlosigkeit der atheistischen Position als solcher ergibt sich aus der einfachen Erwägung, daß die unendliche Sphäre alles Möglichen in ihr nur insoweit eingeschränkt ist, daß der mythische Begriff Gott von ihr abgetrennt und die Frage nach der Wahl innerhalb der denkbar bleibenden Möglichkeiten offen gelassen wird[691]. Unter solchen Umständen glaubt Schopenhauer dem verbreiteten Abscheu vor dem Ausdruck Atheismus

eine Deutung geben zu sollen, welche den psychologischen Schwerpunkt dieser Abneigung in einem Mißverständnis begründet sieht [692].

Der Atheismus ergibt sich aus der Kritik des Theismus mit unabweisbarer Notwendigkeit. Vermeidbar wäre diese Position nur dann, wenn der Gedanke einer schöpferischen Intelligenz als Urquell der Welt metaphysisch in Betracht käme. Dieser Gedanke scheitert jedoch grundsätzlich an der sekundären, phänomenalen und physiologisch-organisch bedingten Natur aller intellektuellen Funktionen, welche jede metaphysische Verabsolutierung des Intellektes verbietet. Schopenhauers Lehre stellt sich damit klar und eindeutig als a t h e i s t i s c h dar. Sie bietet keine Anknüpfungspunkte für die Deutungskünste jener wohlmeinenden Beschränktheit, welche einen metaphysisch gerichteten Denker dadurch zu ehren glaubt, daß sie ihn in irgendeinem Sinne als „Gottsucher" kennzeichnet [693]. Gerade der Umstand, daß diese Metaphysik ihre tiefsinnigen Resultate erzielt, ohne sich dabei durch die „Suche" nach einem „Gott" beeinflussen und beirren zu lassen, macht ihre Größe aus und hebt sie über zahlreiche andere metaphysische Auslegungsversuche der Welt, welche solche Unabhängigkeit vermissen lassen, turmhoch empor. Schopenhauer ist nach Nietzsches bezeichnenden Worten der „e r s t e eingeständliche und unbeugsame Atheist" unter den deutschen Denkern, derjenige, in welchem das europäische Gewissen nach einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit am Schlusse sich die L ü g e im Glauben an Gott verbietet. [694]

Aber nicht in der formalen Negation theistischer Voraussetzungen, sondern in der inhaltlichen Ausgestaltung des metaphysischen Weltbildes liegt der sachliche Schwerpunkt und die positive Bedeutung dieses Atheismus. Hier erst tritt die ungöttliche Beschaffenheit des Weltgrundes mit zwingender Klarheit hervor. Ist doch der metaphysische Urwille nicht nur ein unpersönlicher, intellektloser, unbewußter Wille, sondern zugleich ein solcher, der, von innerem Zwiespalt erfüllt, ohne Sinn und Ziel, ewig hungrig und ewig unbefriedigt, sich selbst zerfleischt und diese metakosmische Urnot in der unermeßlichen Leidensfülle seiner Erscheinungen spiegelt.

IV. DIE ÄSTHETIK

Ein versöhnlicheres Reich ist es, das sich mit dem dritten Hauptteil des Systems auftut. Die Welt als Vorstellung, welche als Objekt der Wissenschaft mit dem Makel ewiger Unzulänglichkeit behaftet blieb, stellt sich hier auf einer höheren Stufe dar. Es ist das Reich der Kunst.

Wie Schopenhauers Erkenntnistheorie sich von Kant maßgebend beeinflußt zeigt, wie in seiner Metaphysik sich die Einwirkung Spinozas, Goethes und Schellings geltend macht, wie endlich seine Ethik den Zusammenhang mit indischer Religionsweisheit nicht verleugnen kann, so ist die Ästhetik durch Platonische Gedankenkreise in entscheidender Weise bestimmt.

A. DIE PLATONISCHE IDEE ALS OBJEKT DER KUNST

Den Unterbau der Kunstphilosophie und Ästhetik Schopenhauers bildet die Lehre von der Objektivation des Willens. Diese Objektivation geschieht, nach dem Ergebnis der Metaphysik, in Form eines ungeheuren Stufenreiches, welches der Urwille, auf dem Wege zu seiner Manifestation in der Sphäre der Einzelobjekte, zunächst durchschreitet und auf welchem er sich mit gradweise wachsender Deutlichkeit und Vollendung in seiner Eigenart darstellt. Die Stufen der Objektivation des Willens fallen zusammen mit den Ideen Platons, deren Grundeigenschaften (Abwesenheit der Vielheit, des Entstehens und Vergehens) hier ihre Bestätigung finden.

Den Schlüssel zum tieferen Verständnis seiner Ideenlehre hat Schopenhauer uns selbst gegeben durch den Hinweis auf die historischen Anknüpfungen, auf welchen sie beruht. Es ist die Synthese zweier zentraler Begriffe aus der Gedankenwelt der „beiden größten Philosophen des Okzidents", welche Schopenhauer vornimmt und eingehend zu rechtfertigen sucht. Kant und Platon erklären gemeinsam die wahrnehmbare, sinnlich gegebene Welt für bloße Erscheinung. Als solche bildet sie, nach beider Denker Lehre, den Abglanz

eines sinnlich grundsätzlich niemals gegebenen, an sich bestehenden Seins. Nur durch Beziehung auf dieses Seiende kommt der Sinnenwelt Wirklichkeit zu. Sie besitzt „geborgte Realität". Die Zentralbegriffe beider Philosophen, Kants Ding an sich und Platons Idee, sind zwar nicht identisch, aber doch sehr nahe mit einander verwandt. Denn die Eigenschaft der Idee Platons, aller Vielheit, ja allem Entstehen und Vergehen entrückt zu sein, wird nur begreiflich, wenn Zeit, Raum und Kausalität auf sie keine Anwendung vertragen, wie Kant dieses vom Dinge an sich lehrt. So berührt sich der Sinn beider Lehren aufs engste. Beide stellen der sensiblen Welt der Erscheinungen die intelligible Welt des wahrhaft Seienden gegenüber. In der These von der rein phänomenalen Natur aller sinnlichen Erfahrung und von dem wahrhaft Seienden als unerfahrbarem metaphysischem Kerne dieser Erfahrungswirklichkeit treffen beide Denker zusammen. Indessen sind Kants „Ding an sich" und Platons „Idee" nicht schlechthin eins und dasselbe. Sie stellen zwar verwandte, aber keineswegs identische Begriffe dar. Das zeigt die vertiefte Erfassung derselben im Zusammenhang mit Schopenhauers System. Hier ergibt sich die Idee als ein Element, welches gleichsam auf der Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich steht: sie ist nur „die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an sich, welches selbst aber der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektiviert, noch nicht Vorstellung geworden ist." Denn als solcher besitzt er keinen Objektcharakter. Die Idee hat nur die untergeordneten Formen der Erscheinung abgelegt, welche der Satz vom Grunde zusammenfaßt und welche auf der Basis zeitlicher und räumlicher Anschauung im Reiche sinnlicher Erfahrung die Vervielfältigung der Idee zu einer unbegrenzten Fülle individueller Gebilde ermöglichen (deren Zahl in Beziehung zu der Idee ohne Bedeutung ist). Dagegen hat sie die erste und allgemeinste Form des Vorstellung-Seins beibehalten: die Form des Objekt-Seins für ein Subjekt. Sie ist die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ja, sie ist „das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung".[695]

Gegen ein naheliegendes Mißverständnis gilt es die Idee als Objektivationsstufe des metaphysischen Willens zu schützen: die Ideen sind nicht etwa Begriffe, obwohl sie mit

diesen die Eigenschaft teilen, als Einheit eine Vielheit wirklicher Dinge zu vertreten und unter sich zu befassen, und gleich diesen den Charakter der Allgemeinheit tragen. Denn die Begriffe sind durchaus abstrakter, diskursiver, im einzelnen unbestimmter und damit unanschaulicher Natur. Zum Wesenscharakter der Idee dagegen gehört Anschaulichkeit und volle Bestimmtheit, so daß — im Gegensatz zu Platons Lehre — Idee und Begriff wohl von einander zu unterscheiden sind. „Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als *unitas post rem*, jene als *unitas ante rem* [696]."

Die Objektivationsstufen des Willens, in denen Schopenhauer die Platonischen Ideen wiederfindet, fallen zwar nicht in das Gebiet der Erfahrung, ragen aber trotzdem in die Sphäre möglichen Vorstellens eigenartig hinein. Als die präempirischen Urformen der empirischen Dinge tragen sie außerzeitlichen, außerräumlichen, außerursächlichen Charakter und sind in diesem Sinne ewig. Und wie sie selber von der individuellen Gliederung in die unermeßliche Fülle empirischer Einzelwesen noch unberührt sind, so müssen sie auch außerhalb der Erkenntnissphäre des erkennenden Individuums gelagert sein, welches als solches ja selbst zu den individuellen Objektivationen des Willens gehört. Die Ideen sind weder a priori noch a posteriori einer Ableitung fähig: sie sind weder auf Grund der Daten der Empfindung noch vermöge des Kausalgesetzes noch endlich mittelst der reinen Formen der Anschauung als solcher aufzufassen oder zu begreifen. Der Erkenntnisweise nach dem Prinzip des Satzes vom Grunde ist die Idee unerreichbar, denn dieselbe geht nicht in die Sphäre der Zeitlichkeit, der Räumlichkeit, des Wechsels und der Vielheit ein, in welcher allein jenes Prinzip gilt, weshalb eben ihr selbst weder Wechsel noch Vielheit zukommen, welche nur in jener Sphäre möglich sind.

Da wir jedoch als Individuen keinerlei andere Erkenntnis besitzen als die dem Satz vom Grunde unterworfene, diese aber die Erkenntnis der Ideen ausschließt, so ist deutlich, daß, falls es möglich sein soll, von der Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Ideen sich zu erheben, dieses nur dadurch geschehen kann, daß im erkennenden Subjekt eine Ver-

änderung stattfindet, welche an Bedeutsamkeit dem Wechsel der Art des Objekts entspricht, derart, daß es, sofern es zur Erkenntnis einer Idee sich erhebt, aufhört, als Individuum zu erkennen[697]. Gibt es einen Weg, der, unter Verzicht auf den Leitfaden des Satzes vom Grunde, zur Erkenntnis der Idee führt?

B. DAS WILLENSREINE ERKENNEN

Dem eigenartigen Charakter der Ideen als metaphysischer Urformen der Erscheinungen entspricht die Eigenart der Erkenntnisweise, in welcher ihre Auffassung geschieht. Als μηχανή (Werkzeug) des Willens ist alle Erkenntnis ursprünglich durchaus zum Dienste dieses Willens berufen und bleibt in der Regel praktischen Bedürfnissen untertan. Das gilt für alle dem Satz vom Grunde folgende Erkenntnis, auf welche das Individuum angewiesen ist. Neben den Beziehungen, welche diese Betrachtungsart zwischen den Objekten unter einander erkundet, ist es die Beziehung zu unserem Willen, welche für sie kennzeichnend ist, mag diese Beziehung zum Willen nun eine nähere oder entferntere sein. Alle scheinbar rein sachliche Anteilnahme an den durch den Satz vom Grunde bestimmten Verhältnissen der Dinge beruht, tiefer gesehen, auf dem Antrieb unseres Wollens, durch Aufdeckung jener Verhältnisse mittelbar zu ihnen in Beziehung zu treten, also auf dem Bedürfnis, mit Rücksicht auf praktische Zwecke in umfassender Weise sich zu orientieren. Die Gegenstände beschäftigen uns direkt oder indirekt als Motive. Sie sind uns interessant. Und zwar sind es einzelne Dinge, welche den willensabhängigen Intellekt zumeist beschäftigen.

Wie nun die Dienstbarkeit der Erkenntnis in ihrem Verhältnis zum Willen eine ursprüngliche und natürliche ist, so bietet sie sich in der gesamten Tierwelt als eine notwendige und unaufhebbare dar, wogegen bei den Menschen, wenn auch nur als Ausnahme, ihre Aufhebung zustande kommt. Dem menschlichen Intellekt steht grundsätzlich die Möglichkeit offen, das Verhältnis der Dienstbarkeit zum Willen zu lösen und sich der ursprünglichen Abhängigkeit von ihm zu entziehen. Schon äußerlich findet dieser Unterschied zwischen Tier und Mensch seinen Ausdruck in der Verschiedenartigkeit der Leibesgestalt, insbesondere in der Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf: während bei den Tieren der Kopf zur Erde gerichtet ist, wo die Objekte

des Willens liegen, und bei den unteren Tieren Kopf und Rumpf noch ganz verwachsen sind, erscheint beim Menschen das Haupt dem Leibe frei aufgesetzt, „nur von ihm getragen, nicht ihm dienend". Es ist jener menschliche Vorzug, welchen am schönsten und eindrucksvollsten der Apoll von Belvedere darstellt[698].

Aber die menschliche Natur enthält lediglich die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit einer Erkenntnisweise, welche sich dem Dienste des Willens entzieht. Diese Erkenntnis höheren Ranges bleibt Ausnahme, setzt jedoch die gemeine Erkenntnisweise voraus. Findet sie aber statt, so eröffnen sich dem Bewußtsein Ausblicke, welche demselben auf der Basis landläufiger Betrachtung versagt bleiben. Reißt sich nämlich die Erkenntnis vom Dienste des Willens los, so vollzieht sich ein plötzlicher Wandel, durch welchen das Subjekt wie das Objekt der Erkenntnis entscheidend betroffen wird. Das erkennende Subjekt hört auf, ein bloß individuelles zu sein, es wird zum reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntnis. Als solches verfolgt es nicht mehr, dem Satz vom Grunde gemäß, die Relationen der Dinge, sondern verharrt in fester Kontemplation des dargebotenen Objektes. Damit aber vollzieht sich auch in diesem ein Wandel von entsprechender Bedeutsamkeit. Das Korrelat des reinen Subjekts der Erkenntnis ist nicht mehr das einzelne Phänomen, sondern die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe, d. h. die Platonische Idee. Beides sind unzertrennliche Bestandteile. Wie das Individuum als solches nur einzelne Dinge erkennt, so erkennt das reine Subjekt der Erkenntnis nur Ideen. „Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntnis und sein Korrelat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektität ist[699]."

Die gekennzeichnete Betrachtungsweise ist keine fingierte, sondern eine faktische, wenn auch abnorme Begebenheit. Nicht das Wo, das Wann, das Warum, das Wozu an den Dingen wird hier betrachtet, sondern einzig und allein das Was. Nicht um Relationen handelt es sich dabei, sondern um Realitäten. Dieselben werden nicht auf Umwegen begrifflichen Denkens oder gar auf Schleichwegen erfaßt, auf denen man die Erfahrung hintergeht, sondern die hingebende Versenkung der anschaulichen Betrachtung in den vorliegenden Gegenstand ist es, in welcher sich die Idee desselben enthüllt, mag derselbe nun eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer sein. Das Bewußtsein des Betrachters verliert sich bei dieser anschaulichen Kontemplation völlig in dem betrachteten Gegenstand, so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemand, der ihn wahrnimmt. Der Anschauende ist von der Anschauung nicht mehr zu trennen. Beide sind eins geworden. Das ganze Bewußtsein ist von einem einzigen anschaulichen Bilde erfüllt. Subjekt und Objekt halten einander das Gleichgewicht und sind nicht mehr zu unterscheiden, da das Subjekt in dem angeschauten Gegenstande gänzlich aufgeht und das Bewußtsein nichts anderes mehr ist als dessen deutlichstes Bild. Das Individuum und seine Begehrungen sind verschwunden. Alles Trachten ist zum Betrachten geworden. Das Subjekt ist als reines Subjekt des Erkennens klarer Spiegel seines Objektes, welchem keine Trübungen und Verfälschungen aus der Willenssphäre mehr drohen. Als Subjekt überindividueller, zeitloser Anschauung ist es das „ewige Weltauge", welches aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen aber allein völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, derart, daß es das Wesen der Dinge selbst spiegelt[700]. Das Gespiegelte aber, mit dem es in der interesselosen Kontemplation zusammenfällt, ist eben die adäquate Objektität des Willens, die Platonische Idee. Damit hat die Grundform alles Vorstellens eine Umgestaltung erfahren. Subjekt und Objekt stehen sich nicht mehr als fremdartige Korrelata gegenüber. Die tiefe Kluft zwischen Idealem und Realem ist ausgeglichen. Beide Reiche fallen zusammen; die trennende Beziehung auf das individuelle Subjekt des Erkennens ist geschwunden und die materiale Anschauung steht in vollkommener Reinheit da, — eine Gedankenreihe, die geschöpft scheint aus empirisch-psychologischen Tatbeständen, welche sie in metaphysischer

Richtung umdeutet. Die Auffassung der Idee ist und bleibt somit eine durch und durch intuitive. Denn das Subjekt des Erkennens kann als willensreines immer nur anschaulich verfahren, da Begriffe nicht allein ein „Werk der Absichtlichkeit" sind, sondern auch das Operieren mit Begriffen, also das begriffliche Denken jederzeit eine Tätigkeit des Willens voraussetzt und damit die durch emotionale Einflüsse ungetrübte Objektivität der Auffassung verbietet[701].

Wenn nun die Anschauung der Idee sich als willensreine Kontemplation darstellt, so liegt dies, tiefer gesehen, daran, daß das angeschaute Objekt hier gar nicht im Gebiete jener Dinge gelegen ist, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind. Durch spontane Auffassung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen der angeschauten Dinge entschleiert sich die Idee als ein Gebilde, welches gänzlich außerhalb der Schicht empirischer, einzelner Objekte lagert, die allein imstande sind, den Willen zu erregen. So unterscheidet sich die willensreine Kontemplation von der gemeinen Betrachtungsweise der Dinge nach ihrem psychologischen Charakter ebenso wie nach ihrem Gegenstand. Wenn die gemeine Betrachtungsweise mit der Willensdienstbarkeit den trübenden Einflüssen des Wollens unterworfen ist, wird der Intellekt in der Kontemplation von diesen Einflüssen frei und eben deshalb „reines" Subjekt der Erkenntnis. Wenn die gemeine Betrachtungsweise die Idee nur stückweise, in ihren Einzelerscheinungen, in welche sie durch die Form der Zeit zerlegt ist, der Reihe nach wahrnimmt, stellt sie sich in der kontemplativen Auffassung unmittelbar als unzerteiltes Ganzes dar. Ideenanschauung und Willensunabhängigkeit bedingen sich wechselseitig. Das Paradoxe der kontemplativen Erkenntnis der Idee besteht jedoch darin, daß der Intellekt, vom Zwange des Wollens entbunden, frei über den Objekten schwebt und ohne vom natürlichen Sporn seiner Leistungen, dem Willen, angetrieben zu sein, dennoch mit ganzer Energie tätig ist[702].

Die Kennzeichnung der Anschauung der ewigen Ideen läßt auf den ersten Blick die kühne Eigenart dieser Erkenntnisstufe bemerken. Durfte schon die Erfassung des Willens im Selbstbewußtsein bei der Grundlegung der Metaphysik wegen ihres partiellen Verlassens der Formen des Satzes vom Grunde als eine irrationale Art der Erkenntnis bezeichnet werden, so trägt die Entäußerung vom *principium rationis*

und damit der Irrationalismus im vorliegenden Fall einen noch radikaleren Charakter. Wenn in beiden Fällen Subjekt und Objekt der Erkenntnis mehr oder minder zusammenfallen, so hat die Anschauung der ewigen Ideen vor der Selbsterfassung des Willens den Vorsprung voraus, daß sie die Erscheinungsform der Zeit durchbricht, an welche jene erstere gebunden bleibt. Die von Schopenhauer oft betonte innere Verwandtschaft zwischen Philosophie und Kunst hat in der gemeinsamen Abweichung von den Prinzipien des Satzes vom Grunde eine ihrer tiefsten Wurzeln.

Die Urformen der Dinge sind nicht zu verwechseln mit den zufälligen Formen ihrer Erscheinungen. So sind der Idee der Wolke unwesentlich die besonderen Figuren, in welchen sie gerade am Himmel daherzieht; wesentlich die Eigenschaften, welche sie als elastischer Dunst entfaltet. So sind der Idee des Baches unwesentlich die Strudel, Wellen und Schaumgebilde, welche er sehen läßt; wesentlich die Kräfte und Eigenschaften, welche er, der Schwere folgend, als unelastischer, flüssiger Körper darbietet. So sind der Idee des Eises an der Fensterscheibe unwesentlich die besonderen Gebilde von Blumen und Bäumen, wesentlich die Grundeigenschaften der Kristallisation. Und nicht anders verhält es sich letzten Endes mit der Idee des Menschen: Ebenso unwesentlich und gleichgültig wie den Wolken die besonderen Figuren, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen, sind der Idee des Menschen die vielfältigen äußeren Gestalten des Menschenlebens und die zahllosen geschichtlichen Begebenheiten, in denen nur die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Objekte menschlichen Begehrens hervortritt. Wesentlich dagegen sind ihr die bleibenden Grundzüge des Charakters und der Gesinnung. Nicht die Gegenstände, sondern die Richtungen der Handlungen, Begierden und Leidenschaften sind entscheidend. Gleichgültig ist es unter diesem Gesichtspunkt, ob das, was die menschlichen Regungen in Bewegung setzt, Nüsse sind oder Kronen. Nur das im bezeichneten Sinne Wesentliche auf allen Stufen der Objektivation des Willens ergibt die Idee. Die Entfaltung derselben zu mannigfaltigen Erscheinungen in der Zeit, nach den Prinzipien des Satzes vom Grunde, ist ihr fremd, liegt allein in der Erkenntnissphäre des Individuums und besitzt auch nur für diese Realität[703].

C. DAS GENIE

Wo ist nun jenes willensreine Erkennen anzutreffen, das uns die Welt der Ideen erschließt, den allein wesentlichen, keinem Wechsel unterworfenen Gehalt der wandelbaren Erscheinungen? Und unter welchen Bedingungen findet es statt? Es ist die Kunst, das Werk des Genius, welches die Antwort gibt. Sie ist es, welche die in reiner Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen festhält, wiederholt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie diese Wiederholung vornimmt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen, ihr einziges Ziel Fixierung und Mitteilung dieser Erkenntnis.

Ein wichtiger Unterschied zwischen wissenschaftlichem und künstlerischem Verhalten tritt sogleich aufs markanteste hervor. Während das wissenschaftliche Erkennen unentrinnbar von einem Ergebnis zum anderen weitergewiesen wird, da in der Kette von Gründen und Folgen ein definitiver Abschluß und damit volle Befriedigung unerreichbar ist, so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie hebt ihr Objekt aus dem endlosen Strom der Verknüpfungen und Relationen, in welchen die wissenschaftliche Betrachtungsweise verharrt, heraus; sie isoliert es gewissermaßen, die Relationen verschwinden, und das Einzelne wird zum Repräsentanten des die Totalität des Einzelnen umfassenden Ganzen. Zugleich entweicht das Objekt dem Flusse des Werdens. Das Rad der Zeit steht still. So wird die künstlerische Betrachtungsweise nach ihrer negativen wie nach ihrer positiven Seite hin bestimmbar. Sie ist — negativ gesprochen — die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satz des Grundes, im Gegensatz zu der diesem Satz gehorchenden „vernünftigen" Betrachtungsweise der Erfahrung und Wissenschaft. Sie ist — positiv gesprochen — die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. „Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt[704]." Solche weltüberlegene Perspektive aber erwächst aus der normgebenden Kraft der ewigen Ideen. Sie sind es, die wegweisend und allverbindlich dem schauenden und schaffenden Geiste voranleuchten. Genialität ist also alles

andere als subjektive Willkür oder gar individuell motivierte Anarchie. Schopenhauers Lehre vom Genie trägt ein wesentlich klassizistisches Gepräge und steht zur romantischen Genielehre, wie sie etwa von Friedrich Schlegel verkündet wird, in ausgesprochenem Gegensatz.

Als geniale Betrachtungsweise wird die kontemplative Erkenntnis der Ideen nicht grundlos bezeichnet. Denn in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation besteht eben das Wesen des Genies. In dem berühmten Kapitel „Vom Genie", im Ergänzungsbande des Hauptwerkes, einem der glänzendsten Edelsteine der Weltliteratur, hat Schopenhauer das Problem der genialen Persönlichkeit geistvoll und tiefsinnig behandelt wie schwerlich ein anderer zuvor. Mit Kant erklärt Schopenhauer, daß die schönen Künste notwendig als Künste des Genies betrachtet werden müssen und daß es ohne geniale Auffassung der Dinge keine schöne Kunst gibt[705]. Aber in dem Versuche tieferer Ergründung und Charakterisierung der Genialität geht er entscheidend über Kant hinaus.

Das Genie ist gekennzeichnet durch vollkommenste Objektivität, d. h. ausgesprochen objektive Richtung des Geistes. Es lebt nicht für sich, sondern für seine Sache, und zwar in solchem Grade, daß die eigene Person vergessen wird und in stillschweigender Unterordnung ihrer Angelegenheiten hinter den sachlichen Aufgaben zurücktritt. Genialität ist nichts anderes als die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, in die Anschauung sich zu verlieren und „die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und, was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken".[706]

Die objektive Geistesrichtung ist auch dasjenige, was die Größe des genialen Menschen begründet. Groß überhaupt ist nur der, welcher auf irgendeinem Gebiete, nicht seine Sache sucht, sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt. Klein dagegen ist alles auf persönliche Zwecke ge-

richtete Treiben, „weil der dadurch in Tätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen wer g r o ß ist, erkennt sich in allem und daher im ganzen: er lebt nicht, wie jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd; er fühlt, daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn g r o ß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es besagt, daß sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für alle gelebt haben". Ein solcher über das Wohl des Individuums hinaus in das Objektive fallender Ernst ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, geeignet, den Anschein des Übernatürlichen hervorzurufen. Demgemäß hat man das Schaffen des so gerichteten Geistes dem Walten eines von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, welcher ihn in Besitz nimmt[707]. So besteht Genialität in der Tat in der eminenten Fähigkeit zu jener „interesselosen" Betrachtungsweise, in welcher auch Kant den Kern des künstlerischen Verhaltens erblickt.

Diese Fähigkeit aber ist gebunden an besondere Bedingungen. Sie beruht auf einem Maß von Erkenntniskraft, welches über den Bedarf des individuellen Willens hinausgeht, so daß ein „Überschuß" solcher Kraft und damit ein Übergewicht des Intellekts über den Willen entsteht.[708] Dieser Überschuß ist es, welcher das willensreine Subjekt, den ungetrübten Spiegel des Wesens der Welt, allein ermöglicht[709].

Das Genie denkt weniger in Begriffen als in Bildern. Die P h a n t a s i e macht demgemäß einen wesentlichen Bestandteil der Genialität aus; ja, ungewöhnliche Stärke derselben ist ihre Grundbedingung. Sie ist das unentbehrliche Werkzeug des genialen Menschen, denn von ihr geht jene Bereicherung und Befruchtung seines Bewußtseins aus, welche den Gesichtskreis spontan über den einzelnen Fall, ja über die persönliche Erfahrung überhaupt hinaus erweitert, und zwar in Gestalt lebhafter Bilder, indem sie frische Nahrung jederzeit aus der Urquelle aller Erkenntnis, dem Anschaulichen, schöpft. Da überdies die wirklichen Objekte in der Regel sehr mangelhafte Abbilder der in ihnen erscheinenden

ewigen Urbilder sind, so bedarf der Genius der Phantasie als unentbehrlichen Vehikels, um in den Dingen nicht das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemüht, aber wegen des gigantischen Kampfes ihrer Urformen untereinander nicht hat erreichen können. So erweitert die Phantasie den Gesichtskreis des Genies nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ, über die Gesamtheit der empirisch realen Objekte hinaus, welche sich seiner persönlichen Erfahrung bieten. „Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu zitieren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt[710]." Bei aller Bedeutung, welche die Phantasie für die geniale Produktion besitzt, ist das Genie jedoch wohl zu unterscheiden vom Phantasten. Wird dem ersteren das Phantasma die Brücke zu einer vertieften und gereinigten objektiven Erkenntnis, d. h. zur Idee, so betrachtet der zweite die Phantasmen, dem Satz vom Grunde entsprechend, in ihren Relationen. Er baut Luftschlösser und treibt mit den Bildern, die seine Laune ergötzen, ein unfruchtbares Spiel.

Und weitere charakteristische Züge treten im Wesen des Genies bedeutsam hervor. Wenn der gewöhnliche Mensch, diese „Fabrikware der Natur", in seiner Betrachtung der Dinge überall beim Einzelnen stehen bleibt, da nur das einzelne Objekt als solches ihn „interessiert", d. h. Beziehung zu seinem Willen hat, dem die Erkenntnis durchaus dienstbar bleibt, so ist die Richtung auf das Allgemeine kennzeichnend für die geniale Intelligenz. Im Einzelnen das Allgemeine zu sehen, ist ein Grundzug des Genies. Der Grad, in welchem der Mensch im einzelnen Dinge nur dieses oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines — nicht etwa logisch denkt, sondern intuitiv erkennt, ist der Maßstab seiner Annäherung ans Genie. Das Studium der einzelnen Phänomene und ihrer Beziehungen unter einander dagegen ist das Feld der Talente, bei denen auch der abstrakte Begriff eine ungleich größere Rolle spielt. „Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht." Um aber die so geoffenbarte „Welt" anderen mitteilen zu können, besitzt das Genie die Gabe jener extremen Besonnenheit, die schon

Jean Paul hervorhebt und die allein es befähigt, das kontemplativ Erschaute in unsterblichen Werken festzuhalten. Bei allem Übergewicht des Intellekts über den Willen aber ist die Energie des emotionalen Lebens von ungewöhnlicher Intensität. Das geniale Individuum pflegt heftigen und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen zu sein. Starke Affekte machen sich bei ihm geltend. Eine seltene Vehemenz der gesamten Persönlichkeit zeichnet es aus[711].

Wenn nun der durchschnittliche Mensch seine gesamte Intelligenz in den Dienst des Willens stellt, bei keinem Gegenstand um seiner selbst willen verweilend und mit der Betrachtung des Lebens und der geistigen Vertiefung in die Dinge keine Zeit verlierend, sicher seines Weges geht, so kann es dagegen nicht ausbleiben, daß der Geniale, dessen Erkenntnis sich durch ihr Übergewicht dem Willen zeitweise entzieht, der die Idee jedes Dinges statt dessen Relationen zu anderen Dingen zu erfassen neigt, häufig darüber die Betrachtung seines eigenen Weges versäumt. Er geht denselben daher oft wankend und ungeschickt. Der Intellekt, der sich von seinem mütterlichen Boden ablöst und nur periodisch zu ihm zurückkehrt, ist von seiner ursprünglichen Bestimmung abgewichen, bewegt sich auf selbständigen Bahnen, und sein Träger muß dies durch schwere Nachteile büßen. Gewohnt, vom Dienste des Willens frei, selbständigen Zwecken nachzugehen, läßt er den Willen oft zur Unzeit im Stich. Das Genie ist kein Mensch der Praxis. Es verliert oft den Maßstab für die täglichen Angelegenheiten und ist den Anforderungen des Lebens vielfach nicht gewachsen. So ist sein Tun und Lassen reich an Fehlgriffen und Verirrungen. Eine auffallende Ungleichmäßigkeit und Unberechenbarkeit kennzeichnet sein Verhalten. Während der „wohlausgestattete Normalmensch" volle Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt, sehen wir das Genie bald in träumerischer Versunkenheit, bald in leidenschaftlicher Aufregung begriffen. Die Neigung, von einem Extrem zum anderen überzuspringen, ist charakteristisch. Sie erwächst aus dem genialen Mißverhältnis zwischen Wille und Intellekt. Die schon früh bemerkte Verwandtschaft zwischen Genie und Wahnsinn hängt letzten Endes hiermit zusammen[712].

Dazu kommt, als Folge der überwiegenden Nerventätigkeit und des geklärteren Bewußtseins, eine gesteigerte Emp-

findlichkeit für den Schmerz. Das Genie leidet am meisten. Aber das Leiden wird ihm zur tiefsten Quelle seiner Fruchtbarkeit. Shakespeare und Goethe würden nicht gedichtet, Platon und Kant nicht philosophiert haben, wenn sie in der wirklichen Welt Befriedigung gefunden hätten. Die Entzweiung mit der Welt bildet in gewissem Sinn geradezu die Bedingung jener interesselosen Kontemplation, welche das geniale Schaffen herbeiführt und in diesem die innere Versöhnung zustande kommen läßt. So werden die vergänglichen Qualen, von welchen das Genie heimgesucht wird, zum Mutterschoß unvergänglicher Werke. Die geniale Anlage ist dem Glück der Persönlichkeit ungünstig. Das aber eben macht ihren Adel und ihre Erhabenheit aus. Das Genie lebt in erhöhter Potenz; aber es lebt nicht für sich als Individuum, sondern für die Menschheit als Gattung, indem es ihr sein persönliches Wohl zum Opfer bringt. Es trägt die Dornenkrone, welche einst zum Lorbeerkranze ausschlagen soll. Die großen Erleuchter und Erzieher des Menschengeschlechtes waren fast immer Märtyrer zum Besten der Menschheit. Doch empfindet das geniale Individuum aufs stärkste den Abstand, der es von der großen Masse trennt. Es ist sich seines Wertes bewußt und daher nicht „bescheiden". Sein Tribut an die menschliche Gattung ist von anderer Art als bei dem Durchschnittstypus des Menschen, welcher diesen Tribut dadurch entrichtet, daß das Individuum sich in der Fortpflanzung seines Geschlechtes der Gattung opfert und in der Ehe für diese lebt. Es lebt auf seine Weise schon einmal für die Gattung und ist weder geeignet noch berufen, es auch auf die andere Art zu tun. Die hervorragenden Geister führen zumeist ein eheloses Leben[713].

Über das Verhältnis zwischen Genie und Tugend hat Schopenhauer in den Vorstudien seines Hauptwerkes eingehende Betrachtungen angestellt, denen jedoch kein systematisch geklärter Abschluß vergönnt war[714].

Das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen gibt auch äußerlich dem Genie sein Gepräge und macht die „augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten" aus. Da aber alle Pein dem Wollen entspringt, so ist die willensreine Erkenntnis durchaus von erfreulicher Art. Demgemäß treffen wir einen Zug großer, gleichsam „überirdischer Heiterkeit" im Antlitz des genialen Menschen an. Diesem hei-

teren Zuge gesellt sich aber ein bedeutsamer Ausdruck von Melancholie, welcher darauf beruht, daß der klarere und stärkere Intellekt auch die Abgründe und dunklen Furchtbarkeiten des Daseins, d. h. die wahre Natur des Wesens der Welt, deutlicher und unumwundener als Andere erkennt. So kommt es, daß Heiterkeit und Schwermut im Ausdruck des genialen Menschen in wundersamer Verbindung auftreten. Bei alledem eignet dem Genie eine Kindlichkeit und Naivität, ja eine Einfalt erhabener und merkwürdiger Art — Eigenschaften, welche Schopenhauer geistvoll aus dem Vorwalten der intellektuellen Faktoren erklärt, in dem es sich mit dem Kinde berührt[715].

Indessen gibt es immer nur verschwindend wenige geniale Köpfe unter zahlreichen Millionen. Die große Zahl der Nicht-Genialen bildet die Regel. Der geniale Mensch ist zu selten, um leicht auf seinesgleichen treffen zu können, und zu verschieden von den übrigen, um ihr Geselle zu sein. Sie werden an ihm und seiner drückenden Überlegenheit ebensowenig Freude haben wie er an ihnen. So ist Einsamkeit sein Los. Das glücklichste Schicksal, welches dem Genie werden kann, ist Entbundensein vom Zwange ihm fremdartiger Obliegenheiten und freie Muße zu seinem Schaffen. Ein innerlich Reicher solcher Art bedarf von außen eigentlich nur der „Erlaubnis, sein ganzes Leben hindurch, jeden Tag und jede Stunde, ganz er selbst sein zu dürfen. Wenn einer bestimmt ist, die Spur seines Geistes dem ganzen Menschengeschlechte aufzudrücken, so gibt es für ihn nur ein Glück oder Unglück, nämlich seine Anlagen vollkommen ausbilden und seine Werke vollenden zu können, — oder aber hieran verhindert zu sein. Alles andere ist für ihn geringfügig". Sind solche Bedingungen freien Schaffens dem genialen Individuum gegeben, so geschieht die Gestaltung seines Schauens und Fühlens zu dauernden Werken mit uneingeschränkter Hingebung an die Sache: unvorsätzlich, absichtslos, frei von allen anderweitigen Motiven, ja zum Teil unbewußt und instinktiv. Sie geschieht mit derselben Notwendigkeit, mit welcher der Baum seine Früchte trägt[716].

Charakteristisch für das Genie ist jedoch nicht nur der Gegensatz zur Masse der durchschnittlichen Erdensöhne. Ein zweites Mißverhältnis tritt hinzu und macht seine Isolierung vollkommen: Es lebt zumeist mit seiner Zeit in Kampf und Widerstreit. Es wirft seine Werke weit hinaus in die

Bahn menschlichen Werdens, auf welcher erst die kommende Zeit dieselben einzuholen hat. Eine notwendige Folge davon ist die späte Anerkennung des Genies. Nur die „bloßen Talentmänner" stehen mit dem Geiste ihrer Zeit in engem Kontakt und sind bald Zeugen ihres eigenen Ruhmes, welcher sie indessen nicht allzulange überlebt[717].

Den Gegensatz zur Genialität bildet die Gelehrsamkeit. Ein Gelehrter ist, wer von seinem Zeitalter und den vorhergehenden viel gelernt hat; ein Genie der, von dem sein Zeitalter und die nachfolgenden viel zu lernen haben, und zwar was er von keinem gelernt hat. Der Masse der Menschen ewig fremd bleibend, fühlt sich das Genie im Innersten mit seinesgleichen verbunden. So steht der „Gelehrtenrepublik" die Genialenrepublik gegenüber. „In dieser geht es so zu: — ein Riese ruft dem andern zu, durch den öden Zwischenraum der Jahrhunderte, ohne daß die Zwergenwelt, welche darunter wegkriecht, etwas mehr vernähme als Getön, und mehr verstände, als daß überhaupt etwas vorgeht. Und wiederum, dies Gezwerge treibt da unten unaufhörliche Possen und macht großen Lärm, schleppt sich mit dem, was jene haben fallen lassen, proklamiert Heroen, die selbst Zwerge sind, und dergleichen mehr, wovon jene Riesengeister sich nicht stören lassen, sondern ihr hohes Geistergespräch fortsetzen."[718]

Da das geniale Schaffen im Schaffen aus dem reinen Borne objektiven, vom Dienste des Willens emanzipierten Erkennens besteht, so versteht sich, daß auch die Werke des Genies, die Früchte dieses Schaffens, als solche kein Verhältnis zu nützlichen Zwecken besitzen. „Es werde musiziert oder philosophiert, gemalt oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu sein gehört zum Charakter der Werke des Genies: es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht: sie allein sind ihrer selbst wegen da und sind, in diesem Sinn, als die Blüte oder der reine Ertrag des Daseins anzusehen. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf."[719]

D. DAS REICH DES SCHÖNEN UND DER KUNST

1. Das ästhetische Wohlgefallen und seine Erklärung

Die Seele jedes Kunstwerkes ist die geniale, willensreine Anschauung der ewigen Idee. Die Fähigkeit zu dieser Anschauung ist bei den Menschen höchst verschieden. Nur der Genius ist im Vollbesitze derselben. Aber die Empfänglichkeit für seine Werke reicht weit über die Sphäre genialer Begabung hinaus. Mit sublimem Wohlgefallen werden die Werke der Kunst von Tausenden genossen, welche selbst niemals imstande gewesen wären, sie zu schaffen. Auch in ihnen muß in geringerem und verschieden hohem Grade die Fähigkeit vorausgesetzt werden, statt der einzelnen Dinge die Ideen derselben zu erkennen und nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu sein. Soweit es Empfänglichkeit für das Schöne und das Erhabene, also ästhetisches Wohlgefallen im weiteren Sinne gibt, muß das Vermögen angenommen werden, in den einzelnen Dingen ihre Ideen zu erkennen und eben damit der eigenen Persönlichkeit sich zu entäußern. Nur durch Grad und Dauer jener Erkenntnisart ist der Genius dem durchschnittlichen ästhetischen Betrachter überlegen. Das Kunstwerk besitzt nun darin seine besondere Bedeutung, daß es durch die fixierte Wiederholung der in genialer Anschauung aufgefaßten Idee dieselbe auch dem nichtgenialen Betrachter mitteilt und auch ihn vorübergehend zu genialem Schauen erhebt. Was die Natur dem Genie gestattet, gestattet das Kunstwerk dem ästhetisch Empfänglichen. Das Kunstwerk ist bloß ein „Erleichterungsmittel" jener Betrachtungsart, welche das Vehikel alles ästhetischen Wohlgefallens ist. Aus dem Kunstwerk tritt uns die Idee leichter entgegen als unmittelbar aus der natürlichen Wirklichkeit, da der Künstler in seinem Werk die Idee von allen störenden Zufälligkeiten befreit hat. Er läßt uns durch *seine* Augen in die Welt blicken[720]. Die geniale Betrachtungsweise, welche den Satz vom Grunde verläßt, ist die Bedingung des Genusses ästhetischer Gegenstände, wie sie die ihrer Hervorbringung ist.

Was aber geht denn eigentlich im Bewußtsein des Menschen vor sich, wenn er das Schöne und das Erhabene erlebt? Worin besteht der einzigartige Genuß, den das ästhetische Verhalten gewährt? Die Antwort ergibt sich aus der Besinnung auf den

ursprünglichen Zustand, in dem unser Bewußtsein im praktischen, außerästhetischen Verhalten sich befindet, und auf den Wandel, welcher mit Eintreten des ästhetischen Wohlgefallens in ihm vor sich geht. Nun ist unser Erkennen, wie gezeigt worden, gewöhnlich und natürlicherweise durchaus eine Leistung im Dienste des Willens. Der Intellekt faßt die Motive auf, nach welchen der individuelle Wille sich entscheidet, und seine Funktion erschöpft sich darin, durch möglichst vielseitige Darbietung solcher Motive diesem Willen Frondienste zu leisten und sein gehorsames Werkzeug zu sein. Solange jedoch der Wille in uns dominiert und die Erkenntnis in seinem Banne steht, ist unser Zustand mit einem Fluche belastet, der uns zu vollkommenem Wohlsein niemals gelangen läßt. Das wird deutlich aus Folgendem: Alles Wollen und Begehren entspringt aus einem Bedürfnis, welches als solches einen Mangel, also ein Leiden voraussetzt. Dieses Wollen lechzt dauernd nach Befriedigung, ohne sie jemals zu erreichen. Gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleibt wenigstens zehnen die Erfüllung versagt. Findet sie aber statt, so ist die Befriedigung eine knapp bemessene und momentane. Die wirkliche Befriedigung ist illusorisch. Denn der erfüllte Wunsch macht sogleich einem unerfüllten neuen Platz. Und kein erlangtes Objekt des Wollens vermag das unersättliche Begehren je zu stillen. Es gleicht immer nur dem Almosen, das, dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf morgen zu verlängern. Die Wünsche und ihre regelmäßigen Begleiter, Furcht, Hoffnung und Sorge, wechseln unablässig. Der quälende Drang aber, der uns zum Subjekt des Wollens macht, bleibt unverändert bestehen. Es gibt unter seiner Herrschaft weder wahres Wohlsein noch Ruhe. So ist das Subjekt des Wollens immerdar im L e i d e n begriffen. Es liegt beständig „auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus".

Gelingt es indessen äußerer Anregung durch die Macht des Schönen oder innerer Gemütsstimmung, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens zu entreißen, so tritt jenes interesselose Schauen ein, in welchem die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen, also nicht mehr sofern sie Motive, sondern sofern sie bloß Vorstellungen sind, d. h. in reiner Objektivität und ohne jeden subjektiven Anteil, in hingebender Kontemplation betrachtet werden. Wir sind plötz-

lich dem endlosen Strom des Wollens enthoben und als erkennendes Subjekt höherer Ordnung übriggeblieben. Der quälende Drang ist aus unserem Bewußtsein gewichen und das Erkennen waltet, durch ihn ungeknechtet und ungetrübt, beglückend und frei. Nun ist die im Zustand des Wollens vergeblich gesuchte Befriedigung und Ruhe gefunden und uns ist völlig wohl. Der schmerzlose Zustand ist eingetreten, den Epikuros als höchstes Gut und als den Zustand der Götter preist. „Denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still."[721]

So resultiert das ästhetische Wohlgefallen psychologisch aus der grundsätzlichen Eliminierung des Willens, dieser Urquelle aller Not und alles Leidens, aus dem Bewußtsein dessen, welcher zu genialem Schauen sich erhebt. Es findet seine Erklärung eben in der Abwesenheit dieses Willens. Mit seinem Ausscheiden ist jede Schmerzmöglichkeit geschwunden. Wenn aber das ästhetische Wohlgefallen zu so beglückender Bedeutung gelangen kann, obwohl es nur als schmerzens*frei* charakterisierbar ist, so wird dies tiefer verständlich durch Schopenhauers (später zu berührende) Lehre, nach welcher alles Glück in der Abwesenheit des Schmerzes besteht, also grundsätzlich negativer, aller Schmerz dagegen positiver Natur ist. Daher rührt die Reinheit und Reuelosigkeit aller ästhetischen Freuden. Der Genuß des Schönen nämlich „ist von allen übrigen Genüssen augenscheinlich sehr weit verschieden, ja gleichsam nur metaphorisch oder tropisch ein Genuß zu nennen". Das künstlerische Verhalten stellt sich somit gewissermaßen als eine Vorstufe allgemeiner Negation des Willens dar[722].

Dem Eintreten des ästhetischen Wohlgefallens auf der psychologischen Seite entspricht erkenntnistheoretisch die Verwandlung des erkennenden Individuums in das *reine* Subjekt des Erkennens und damit die Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden, in Relationen verharrenden Betrachtungsweise; metaphysisch endlich: die Erhebung des einzelnen Dinges zur Idee seiner Gattung. Die empirischen Zusammenhänge und Verknüpfungen verlieren ihre Bedeutung. „Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht." Auch die Unterschiede der Individualität verschwinden. Wir sind nur noch

das eine Weltauge, welches aus allen erkennenden Wesen blickt, und es ist dann einerlei, ob das schauende Auge einem mächtigen König angehört oder einem gepeinigten Bettler. Denn weder Glück noch Not des gemeinen Lebens wird über jene Grenze mit hinübergenommen. „So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten?" Niemand! Denn sobald irgendeine Beziehung der in reiner Kontemplation angeschauten Objekte zu unserem Willen und unserer individuellen Person ins Bewußtsein tritt, hat der Zauber ein Ende. Wir fallen zurück in die gemeine Betrachtungsart, in welcher wir, dem Satz vom Grunde folgend, nicht mehr die Idee, sondern das einzelne Ding erkennen, als Glied einer Kette, welche auch uns bindet. Wir sind wieder individuelle Subjekte und damit wieder allem Jammer hingegeben, welcher aus dieser Eigenschaft erwächst. So ist dem Menschen ein Verweilen in der Sphäre ästhetischen Wohlgefallens nur zu kurzer Feierstunde möglich. Der Wille macht unbezwingbar als individuelles Begehren seine Rechte geltend, erhebt sich aufs neue mit aller Not und Qual und zwingt die Erkenntnis unwiderstehlich in seine Dienste zurück[723].

Alle unmittelbare Anschauung der Dinge geht mit Hilfe der Sinne vonstatten. Für die ästhetische Betrachtung aber besteht eine Rangordnung der Sinnesgebiete, welche aus der näheren oder entfernteren Beziehung entspringt, in welcher die einzelnen Sinnesgebiete zum Willensleben stehen, dessen Beteiligung als solche das ästhetische Verhalten ausschließt. Je notwendiger daher die Art der Sinnesempfindung mit der Auslösung von Willensregungen verbunden ist, um so geringer die Bedeutung, welche derselben für die ästhetische Betrachtung zukommt. An der Spitze dieser Rangordnung steht der Gesichtssinn, dessen Hauptobjekt, das Licht, „das erfreulichste der Dinge" ist. Die optische Anschauung ist die einzige, welche unmittelbar durchaus nicht den Willen affiziert, d. h. durch organische Erregung von Lust und Unlust in Bewegung versetzt. Ähnlich steht es noch mit dem Gehör. Aber Töne können schon durch unmittelbare Erweckung von Schmerz und Lust uns emotional erregen. Das Getast ist der direkten Verbindung mit dem Willen noch stärker unterworfen. Gerüche und Geschmäcke endlich pflegen immer angenehm oder unangenehm zu sein und dadurch Begierde oder

Abscheu unmittelbar zu erwecken. Die beiden letzten Sinnesgebiete sind am stärksten und unlösbarsten mit dem Wollen verquickt. Sie sind die unedelsten und dürfen mit Kant die subjektiven genannt werden, wogegen von den edleren Sinnen, dem Gesicht und Gehör, das Gesicht prädisponiert ist zur begierdelosen und objektiv vollkommensten Anschauung, die es gibt. Es ist der objektive Sinn par excellence. Die Objektivität, d. h. die rein gegenständliche Leistungsfähigkeit der edleren Sinne, aber begründet zugleich den ästhetischen Vorrang derselben[724].

2. Das Schöne und das Erhabene

Alle Dinge können, streng genommen, Gegenstände der ästhetischen Anschauung sein. Nennen wir einen Gegenstand schön, so bringen wir damit zum Ausdruck, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist. Das bedeutet zweierlei: einmal, daß er durch seinen Eindruck uns objektiv stimmt, d. h. bei seiner Betrachtung uns von der Enge des individuell begrenzten, immer bedürftigen Daseins erlöst und uns zum reinen, willenlosen Subjekt des Erkennens macht; sodann uns befähigt, in ihm nicht das einzelne, zeitlich und räumlich gesonderte Ding, sondern eine Idee zu erschauen, welche als außerzeitliches und außerräumliches Urbild in ihm sich manifestiert; Schönheit ist die unzertrennliche Eigenschaft der erkennbar gewordenen Idee. Schön ist daher alles, worin eine Idee erkannt wird. Betrachte ich einen Baum ästhetisch oder mit künstlerischen Augen, so entschleiert sich meinen Blicken seine Idee. Hierbei ist es sofort ohne Bedeutung, ob es dieser einzelne Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, welcher das betrachtende Auge fesselt, ebenso wie es bedeutungslos ist, ob der Betrachter dieses oder irgendein anderes irgendwo und irgendwann lebendes Individuum ist. Mit dem Satz vom Grunde und seinen Relationen ist das einzelne Ding ebenso wie das erkennende Individuum aufgehoben. Übriggeblieben sind allein die Idee und ihr Korrelat, das reine Subjekt des Erkennens[725]. Bei aller Berührung der Gedanken Schopenhauers über Inhalt und Wurzel des ästhetischen Erlebens mit der Lehre Kants zeigt sich hier deutlich der tiefgreifende Gegensatz. Während sich Kant von einer metaphysischen Ausdeutung des ästhetischen Bewußtseins fernhält, ist es gerade

diese metaphysische Ausdeutung, in welcher Schopenhauers Ästhetik kulminiert. Sie ist in ihrem Kerne Metaphysik des Schönen.

Da nun jedes vorhandene Ding rein objektiv und relationslos betrachtet werden kann und da ferner auch in jedem Dinge der Wille auf irgendeiner Stufe seiner Objektität erscheint, so daß es Ausdruck einer Idee ist, so ist auch jedes Ding schön. Damit ist nicht einem ästhetischen Naturalismus das Wort geredet, sondern gesagt, daß grundsätzlich Jedes, auch das Unbedeutendste, die rein objektive und willensreine Betrachtung zuläßt, also den Aufstieg zur Idee gestattet und dadurch sich als schön bewähren kann. Das Stilleben der großen Niederländer bildet dafür einen Beleg.[726] Schöner ist ein Gegenstand als der andere dadurch, daß er die rein objektive Betrachtung erleichtert, z. B. durch die Anordnung seiner Teile und Vereinigung aller seiner Gattung möglichen Äußerungen die Idee derselben mit solcher Deutlichkeit enthüllt, daß er den Betrachter ohne weiteres zur Kontemplation derselben hinleitet. Stellt sich diese objektive Betrachtung bei einem Gegenstand als eine zwingende und unwiderstehliche ein, so sprechen wir ihm den höchsten Grad von Schönheit zu.

Neben den Graden von Schönheit sind verschiedene Arten derselben zu unterscheiden. Das ästhetische Wohlgefallen findet zwei Hauptgegenstände seiner Betätigung: die Natur und die Kunst.

Das Naturschöne gewinnt selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab und versetzt ihn auf kurze Zeit in den Zustand reinen Erkennens. Denn die Natur hat „über alle Dinge den Firnis der Schönheit gezogen", d. h. sie erleichtert uns den Zustand reinen Anschauens dadurch, daß die mannigfaltige und zugleich deutlich bestimmte Gestalt ihrer Gebilde dieselben besonders geeignet macht, zu Repräsentanten ihrer Ideen zu werden, worin eben die Schönheit im objektiven Sinne besteht. Die schöne Natur mit ihrer durchgängigen Konsequenz und Bedeutsamkeit bildet, ästhetisch betrachtet, ein „Kathartikon des Geistes".[727]

Das Kunstschöne stellt eine Potenzierung und Vertiefung des Naturschönen dar. Aber der Künstler nimmt diese Potenzierung und Vertiefung nicht willkürlich vor. Er gehorcht, ohne es zu wissen und zu wollen, bei seiner Pro-

duktion unverbrüchlichen Gesetzen. Er errät, was die Natur darzustellen sich bemüht, aber zu vollenden nicht vermocht hat. Er versteht sie gleichsam auf halbem Worte und spricht nun aus, was sie nur stammelt. Er stellt sein vollendetes Gebilde der Natur gegenüber, ihr gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!" Und „Ja, das war es!" hallt es aus dem Kenner wieder. Die künstlerische Produktion aber fordert damit ein gesetzgebendes Vermögen, welches dem schaffenden Geiste nicht durch die Erfahrung dargeboten wird, sondern ihm a priori innewohnt. Er antizipiert das Ideal. Eine Apriorität tritt damit zutage, welche, nicht dem Satz vom Grunde entspringend, auf empirische Gegenstände sich erstreckt, sondern, in kühnem Gegensatz zu aller rationalen Form, den metempirischen Erscheinungsinhalt betrifft[728]. Die schöne Kunst findet somit im objektiv vorgezeichneten Idealtypus ihre Norm.

Zwei Grundformen des ästhetisch Wohlgefälligen sind zu unterscheiden. Das Schöne im engeren und eigentlichen Sinn und das Erhabene. Ihr Unterschied läßt besonders deutlich den subjektiven Anteil am ästhetischen Wohlgefallen zutage treten. Beim Schönen im eigentlichen Sinne hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen. Der Wille hat unmerklich und widerstandslos das Bewußtsein geräumt und im zurückbleibenden reinen Subjekt des Erkennens nicht einmal eine Erinnerung an sich hinterlassen. Beim Erhabenen dagegen haben die Gegenstände, welche den Betrachtenden zur reinen Kontemplation einladen, ein feindliches Verhältnis zu seinem Willen. Sie stehen drohend und furchtbar vor ihm. Der Gegenstand, welcher uns zur Kontemplation einlädt, scheint unser Wollen zu zermalmen. Der Zustand des reinen Erkennens ist erst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von allen Beziehungen, in welchen das Objekt unserer Kontemplation zum menschlichen Willen steht und durch eine Erhebung über alle Anliegen und Besorgnisse unseres Willens. Die Erinnerung an diese Losreißung und Erhebung schwingt im Bewußtsein des Erhabenen mit.

Wie es Grade des Schönen gibt, so auch Grade des Erhabenen. Von dem Anblick der starren Winterlandschaft, der schweigenden Einsamkeit endloser Prärien, der wilden Leblosigkeit felsiger Einöde bis zu dem feindlichen Eindruck empörter Naturgewalten im tobenden Gewitter und brausen-

den Meeressturm. „Wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen: häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplizität seines Bewußtseins die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hilflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall preisgegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges, ruhendes Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöten. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht."

Der überwältigende Eindruck des Erhabenen kann, wie im soeben geschilderten Falle, aus der Vorstellung einer alles menschliche Vermögen übersteigenden Gewalt hervorgehen, welche den Willen zum Leben in seiner ganzen Ohnmacht und Nichtigkeit offenbar werden läßt; oder aber aus der Vergegenwärtigung einer Größe in Raum oder Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu nichts herabsetzt. In diesem Sinne übernimmt Schopenhauer Kants Unterscheidung des dynamisch und des mathematisch Erhabenen. Im zweiten Falle ist es der Anblick zeitlicher und räumlicher Überlegenheit, welche den begrenzten menschlichen Willen demütigt, etwa der Eindruck uralter Ruinen, an denen Jahrtausende vorübergezogen sind, hohe Berge, Pyramiden von gigantischer Größe, das unermeßliche Gewölbe des nächtlichen Himmels. Wir fühlen uns dabei zu nichts verkleinert und schwelgen doch im Genusse ihres Anblicks. Denn zugleich „erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und

welches der notwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. — Dieses alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein, daß man, in irgendeinem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht) mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird."[729]

Die Eigenart des ästhetisch Wohlgefälligen, insbesondere des Erhabenen, wird erläutert durch dessen Gegensatz: das Reizende. Wenn das Erhabene in der Kontemplation eines dem Willen geradezu ungünstigen Gegenstandes gelegen war und nur durch Erhebung über sein Interesse zustande kam, zieht das Reizende den Betrachter aus der zu jeder ästhetischen Auffassung notwendigen Kontemplation herab, indem es durch Darbietung den Willen unmittelbar erregender Gegenstände ihn verhindert, reines Subjekt des Erkennens zu sein und ihn zum bedürftigen Subjekte des Wollens macht. Wenn das Erhabene den Willen in seiner Nichtigkeit und Ohnmacht offenbarte, lockt das Reizende denselben, nährt ihn und regt ihn auf. Ähnliches gilt mutatis mutandis von dem Negativ-Reizenden, dem Ekelhaften, welches durch Erweckung von Abscheu und Widerwillen das Zustandekommen des ästhetischen Verhaltens verhindert. Beide sind in der Kunst zu verwerfen, wo selbst das Häßliche an rechter Stelle am Platze ist.

Zwei Arten des Reizenden sind zu unterscheiden. Beide erwecken nicht ästhetisches Wohlgefallen, sondern Lüsternheit, welche als solche das Gegenteil willensreinen Erkennens bedeutet. Die eine besteht in der Darstellung des Appetitlichen, wie sie bei täuschender Wiedergabe von Eßwaren im Stilleben der Niederländer vorkommt. Hier wird die Eßlust erregt. Die anderen in einer aufreizenden Darbietung des Nackten, wie sie durch halbe Verhüllung und dergleichen nicht das rein kontemplative Wohlgefallen, sondern die geschlechtliche Begehrlichkeit erweckt, eine Behandlungsweise, welche die große Kunst der Alten, bei aller Entblößtheit ihrer Gestalten fast immer vermieden hat. In beiden Fällen des Reizenden wird den Zwecken der Kunst entgegengearbeitet. Sie haben in derselben keine Berechtigung.

Endlich ist auch das Interessante, streng genommen, dem Zweck und Wesen der Kunst fremd. Denn interessant ist ein Objekt dann, wenn es ein Verhältnis zum Willen hat. Die Objekte der Kunst aber, die Ideen, lassen sich nur dann auffassen, wenn die Gegenstände, welche sie empirisch repräsentieren, nicht interessant sind. Das Schöne ist Sache des Erkennens, das Interessante Sache des Willens. Allerdings gibt es Gebiete in der Kunst, wo das Schöne mit dem Interessanten auf bedeutsame Weise in Verbindung tritt, indem es dasselbe in seine Dienste nimmt, und Schopenhauer versucht diese Zusammenhänge in einer wenig bekannten Abhandlung seines handschriftlichen Nachlasses „Über das Interessante" scharf zu beleuchten[730].

3. Das Stufenreich der Künste

In den verschiedenen einzelnen Künsten findet die Theorie des Schönen ihre Bewährung und Bestätigung. Die Gliederung der schönen Künste entspricht ganz der Gliederung des Reiches der Ideen. Da diese nun eine Stufenfolge bilden, in deren Gesamtheit sich der Urwille objektiviert, so sehen wir auch ein Stufenreich der schönen Künste sich entfalten. Jeder Kunst ist in der Hauptsache eine Idee oder eine Gruppe verwandter Ideen zugeordnet, um deren Entfaltung und Darstellung sie sich bemüht. So beginnt die Pyramide der schönen Künste mit der Darstellung der Objektivationsstufen des Willens in der unorganischen Natur.

Die Baukunst ist es, welche hier zunächst ihres Amtes waltet. Sie bringt jene Ideen zu deutlicher Darstellung, welche, als allgemeinste Qualitäten der Materie, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, und zwar nicht als abstrakte Begriffe, sondern als Ideen, welche anschaulicher Versinnlichung zugänglich sind. Es sind die primitivsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, die „Grundbaßtöne der Natur", welche ihren Gegenstand bilden. Insbesondere ist es die im Wesen des Willens gelegene Zwietracht, welche schon auf dieser Stufe seiner Objektivation im Kampf zwischen Schwere und Starrheit eindrucksvoll hervortritt und eigentlich das alleinige Thema der schönen Architektur ausmacht. Denn dieses Kampfes Darstellung offenbart in mannigfaltigster Weise die den rohen Stein-

massen innewohnenden Kräfte. Jeder einzelne Teil im architektonischen Gebilde kann in diesem Zusammenhang nur gerechtfertigt sein durch seinen inneren Zweck, sein notwendiges Verhältnis zum Ganzen. So ergeben sich mittelbar die Elementargesetze der bildenden Kunst. Da z. B. die Säule, als einfachste Form der Stütze, in ihrer Form nur durch diesen Zweck bestimmt ist, so ist die gewundene Säule geschmacklos. Zugleich aber offenbart die Baukunst die Eigenschaften und das Wesen des Lichtes, welches der „größte Demant in der Krone der Schönheit" ist und auf die Erkenntnis jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß hat. „Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharf begrenzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist." Das Verdienst des Baukünstlers besteht darin, trotz der geforderten Unterordnung der rein ästhetischen Zwecke unter die kunstfremden Zwecke der praktischen Nützlichkeit, die ersteren dennoch durchzusetzen und zu erreichen, indem er sie den jeweiligen praktischen Erfordernissen geschickt anpaßt[731].

Der Baukunst steht die schöne Wasserleitungskunst zur Seite, welche es mit der Idee des flüssigen Elementes zu tun hat. Dem Unvermögen, sich auf ein nützliches Gewerbe zu stützen, wie die Baukunst es tut, ist es zuzuschreiben, wenn es jener Kunst versagt ist, dieser als Schwester zur Seite zu stehen. Ästhetisch bildet sie tatsächlich ihr Seitenstück. „Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet, dasselbe leistet jene für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klar spiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten."

Anderen Künsten liegt es ob, die Darstellung jener Ideen zu verwirklichen, welche die Welt des organischen Lebens bietet. Für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur leistet dies die schöne Gartenkunst. Doch beschränkt

sie sich auf eine Aussonderung, Anordnung und Zusammenstellung der pflanzlichen Gebilde, mit welcher sie dem Walten der Natur aus künstlerischem Geiste nachhilft. Aber ihr Spielraum ist gering.

Zu höherer ästhetischer Bedeutung gelangt im Reiche der Kunst die Pflanzenwelt erst in der Malerei. So wird die gesamte erkenntnislose Natur in dem ganzen Reichtum ihres typischen Gehaltes von der Landschaftsmalerei zur Anschauung gebracht. Es folgt auf nächsthöherer Stufe die Tiermalerei und Tierbildhauerei, welche den Charakter und damit die Idee der animalischen Wesen anschaulich auszudrücken suchen. Wenn schon die Darstellung der Pflanzen das Charakteristische der Gattungen scharf hervortreten ließ, so tritt doch hier ein Neues hinzu: dort konnte sich der Gattungscharakter nur in Formen und Gestalten bekunden, hier dagegen spricht er sich obendrein in Handlung, Stellung und Gebärde aus, wenn auch immer noch nur als Charakter der Art, nicht des Individuums[732].

Von Stufe zu Stufe aber werden die Ideen vielsagender und bedeutsamer. In immer reicheren und mannigfaltigeren Manifestationen tritt die Erscheinung jenes Wollens hervor, welches auch unser Wollen ausmacht. Und mit diesem Aufstieg ist ein weiterer Unterschied hinsichtlich der Schönheit der Dinge zu vermerken. Zwar gehören zu jeder ästhetischen Betrachtung notwendig zwei Bestandteile: 1. Die Auffassung der Idee des Dinges (objektiver Bestandteil), 2. die Erhebung zum willensreinen Subjekt des Erkennens (subjektiver Bestandteil). Das Verhältnis der beiden Bestandteile aber verschiebt sich in wachsendem Maße zugunsten der objektiven Seite, je mehr sich die ästhetische Betrachtung den höheren Stufen der Objektivation des Willens zuwendet. Ruht bei der Betrachtung der niederen Willensobjektivationen (unorganischer Natur und Pflanzenwelt) der Schwerpunkt des ästhetischen Bewußtseins auf der subjektiven Seite, so tritt die objektive Seite um so stärker in den Vordergrund, je vielsagender und bedeutsamer die sich darstellenden Ideen als höhere Stufen der Objektität des Willens sind. Hier wird der Genuß des Schönen weniger im Befreitsein vom Wollen als in der objektiven Auffassung dieser Ideen als solcher bestehen, weil sie „die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichtum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkom-

mensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (letzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung."[733]

Wo aber der Wille den höchsten Grad seiner Objektität erreicht, sondert sich der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums. Während die Tiere nur Gattungscharakter besitzen, kommt dem Menschen darüber hinaus Individualcharakter zu. Der Mensch stellt als Individuum gewissermaßen eine selbständige und eigentümliche Idee dar. Er repräsentiert eine besondere Seite der Idee der Menschheit überhaupt. Wo die Kunst also den Menschen zum Gegenstand hat, ist es ihre Aufgabe, neben dem Gattungscharakter der Menschheit, zugleich den Charakter des Individuums zur Darstellung zu bringen. Nur so kann sie die Idee der Menschheit als Ganzes offenbaren. Freilich müssen beide Bestandteile sich das Gleichgewicht halten. Aufhebung des Gattungscharakters durch den Charakter des Individuums ergibt Karikatur; Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit. So wird die Kunst bei der Behandlung des Menschen die Idee der Menschheit immer in einer bestimmten, individuell modifizierten Weise ausdrücken, indem sie eine besondere Seite derselben hervorhebt, „weil das menschliche Individuum als solches gewissermaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigentümlicher Bedeutsamkeit darstellt."[734]

Dies leistet die Porträtkunst, die Historienmalerei, vor allem aber die Skulptur, welche durch die genialen Meister des klassischen Altertums zu unsterblicher Höhe geführt worden ist. Die oberste Stufe der Objektivation des Willens bildet hier die Grundlage künstlerischer Leistungen von höchstem Rang. Um „Nachahmung" der Natur handelt es sich bei ihnen ebensowenig wie auf einem anderen Gebiete der Kunst. Gerade hier zeigt sich aufs deutlichste, daß der echte Künstler das Schöne weder durch einfache Nachahmung der Natur noch durch Auswahl, Entlehnung und Zusammensetzung naturgegebener schöner Einzelheiten gewinnt. Es zeigt sich, daß er das Werk der Natur nicht nachahmt, sondern — vollendet. Er vollendet es, indem er das in der Richtung ihres Schaffens gelegene Ideal durch geniales Schauen antizipiert. Und mit der Ergreifung

des Idealwesentlichen ergibt sich von selbst die Ausscheidung aller „störenden Zufälligkeiten der empirischen Wirklichkeit". Kein Geringerer als Goethe ist es gewesen, welcher Schopenhauers Ausführungen über das Verhältnis von Natur und bildender Kunst im § 45 der „Welt als W. u. Vg." zum Zeichen seiner Billigung angestrichen hat, und in der Tat berühren sich diese Gedanken mit Goethes Anschauungen aufs engste[735].

Die Schönheit der menschlichen Gestalt beruht auf der räumlichen Anordnung ihrer Verhältnisse, welche zur Kontemplation ihrer Idee führt. Wie nun die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektivieren, also schön oder häßlich sein kann, so kann auch die zeitliche Objektivation desselben durch Handlungen, also Bewegungen, eine dem Willen mehr oder minder entsprechende sein. Die Vollkommenheit zeitlicher Objektivation des Willens pflegen wir Grazie zu nennen. Diese besteht also darin, „daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht oder des Willensaktes sei". Da nun Tier und Mensch zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens einer Reihe von Handlungen, also sukzessiver Verrichtungen bedürfen, so können sie auch künstlerisch der zeitlichen Beziehung nicht entbehren. Daraus ergibt sich, daß der Schönheit sich die Grazie beigesellen muß, um die Manifestation des Willens auf den höchsten Stufen seiner Objektivation zu deutlichem Ausdruck zu bringen[736]. Schönheit und Grazie bilden das Hauptthema der Skulptur. Das Charakteristische, hervortretend als Ausdruck des Wechselspiels von Erkennen und Wollen in Gesicht und Gebärde, ist vorwiegend Eigentum der Malerei. Beide aber, Skulptur wie Malerei, dürfen nur darstellen, was in ihrem Gebiet liegt. Das vielerörterte Problem des Laokoon findet seine Lösung durch die Würdigung der Tatsache, daß der Skulptur deshalb nicht die Aufgabe zufallen kann, einen schreienden Helden darzustellen, weil die Darstellung des Schreiens gänzlich außerhalb des Bereiches dieser Kunst liegt, welche nicht, wie die Poesie, in der Lage ist, den geöffneten Mund durch den Laut zu motivieren. Wenn die Skulptur in der Darstellung nackter Schönheit ihre höchste Vollendung erreicht,

steigt die Malerei dort zu ihren bewunderungswürdigsten Leistungen empor, wo sie im Ausdruck des Menschen den Widerschein der vollkommensten Erkenntnis spiegelt, nämlich derjenigen, welche, statt der einzelnen Dinge, die Ideen aufgefaßt hat und, statt dem Willen erregende Motive zu liefern, denselben zu erhabener Resignation führt[737].

Überall bleibt das Anschauliche in Gestalt des Ideenreiches Gegenstand der Kunst. Der abstrakte Begriff liegt ganz außerhalb ihres Bereiches. Ja das Begriffliche ist, bei aller Nützlichkeit im praktischen Leben und bei aller Ergiebigkeit in der Wissenschaft, für die Kunst „ewig unfruchtbar". Deshalb ist die Allegorie in den bildenden Künsten verfehlt, denn sie bedeutet etwas anderes als sie darstellt und kann in ihrer Bedeutung nur mit Hilfe begrifflichen Denkens verstanden werden, dessen Ausübung notwendig die unmittelbare künstlerische Anschauung zerstört. Je willkürlicher diese Bedeutungsbeziehung ist, desto stärker macht sich ihr unkünstlerischer Charakter bemerkbar. So bildet der Begriff in der Kunst geradezu eine Gefahr. Die Schwäche aller Nachahmer und Manieristen besteht darin, daß sie, statt durch die unmittelbare Anschauung der Idee begeistert und befruchtet zu sein und aus solcher Empfängnis instinktmäßig und unbewußt zu schaffen, vom Begriffe ausgehen, indem sie beobachten und sich merken, was an echten Werken wirkt und gefällt und dieses mit kluger Absichtlichkeit nachahmen[738]. Es ist der volle Gegensatz zu ursprünglicher künstlerischer Produktion. Denn die Werke der letzteren sind aus der Natur, dem Leben unmittelbar geschöpft und bleiben urkräftig und ewig jung, wie die Quelle, der sie entstammen, wogegen die Werke der Nachahmer bald altern und verblassen.

Anders als in den bildenden Künsten liegen die Verhältnisse in der Poesie. Diese teilt mit den übrigen Künsten das Ziel, genial erschaute Ideen im Kunstwerk zu wiederholen und durch dasselbe zu konkreter Anschauung zu bringen. Aber sie tut es mit Worten und zugleich mit Begriffen, also mit abstraktem Material. Dieses ist indessen niemals Zweck, sondern immer nur Mittel. Die Dichtkunst teilt zunächst durch Worte abstrakte Begriffe mit. Aber sie bedient sich derselben, um durch die Kunst der Sprache zur Auffassung der Ideen hinzuleiten. Das geschieht auf dem Wege der Erweckung geeigneter anschaulicher Repräsentan-

ten, welche sie vor die Phantasie des Lesers oder Hörers treten läßt. So ist der Stoff des Dichters gewissermaßen die menschliche Phantasie, die Dichtkunst aber die Kunst, durch Worte die Einbildungskraft derartig ins Spiel zu versetzen, daß sie zur Offenbarerin der Ideen wird. Sie zeigt an einem Beispiel, was das Leben, was die Welt sei. Im Sinne dieser Aufgabe hat auch die Allegorie ihre Berechtigung. In den bildenden Künsten zweckwidrig und verfehlt, kann dieselbe in den redenden, vom Begriffe zur Anschauung hinstrebenden von ausgezeichneter Wirkung sein.

Der Umfang des Gebietes der Poesie ist außerordentlich groß. Die gesamte Natur, d. h. die Ideen aller Stufen derselben sind durch sie darstellbar, indem sie, je nach Maßgabe der mitzuteilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald dramatisch darstellend verfährt. Der eigentliche und wichtigste Gegenstand der Poesie ist der Mensch. Die Idee der Menschheit zu enthüllen ist diese Kunst vor allen übrigen berufen. Sie läßt die tiefsten Blicke tun in das innere Wesen des Menschen überhaupt. Sie eröffnet Einblicke, welche durch keine Sammlung historischer Tatsachen erreichbar sind. Auch den bildenden Künsten ist sie in der Darstellung des Menschen überlegen. Denn wenn diese sich auf die Darbietung seiner bloßen Gestalt und seines Ausdrucks der Mienen im räumlichen Gebilde beschränken mußten, so zeigt die Poesie denselben im zeitlichen Verlauf einer Kette von Handlungen und ihnen zugeordneter Gedanken und Affekte. Der Dichter ist der Spiegel der Menschheit. Er bringt ihr, was sie fühlt und treibt, zum Bewußtsein.

Als sprachliche Hilfsmittel stehen der Dichtkunst Rhythmus und Reim zu Gebot. Die ungemein mächtige, ja geheimnisvolle Wirkung, welche von diesen ausgeht, findet darin ihre Erklärung, daß unsere wesentlich an die Zeit gebundene Vorstellungstätigkeit durch die regelmäßig wiederkehrende Takt- und Tonfolge einen Antrieb erhält, innerlich zu folgen und gleichsam mit einzustimmen. Dadurch werden Rhythmus und Reim einmal ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, sodann lassen sie die Neigung entstehen, dem Vorgetragenen, ohne es noch geprüft zu haben, unsere Zustimmung zu schenken, „als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestiniert, ja präformiert gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte.“[739] So erhält das in Rhythmus und Reim Vorgetra-

gene eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Überzeugungskraft.

Unter den einzelnen Gattungen der Poesie ist die Lyrik dadurch ausgezeichnet, daß hier der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist. So vor allem im eigentlichen Liede, wo der Dichtende seinen eigenen Zustand als Erlebnisinhalt von ganz persönlicher und doch zugleich von überpersönlicher Bedeutung intensiv anschaut und beschreibt. Die Stimmung des Augenblicks zu ergreifen und unverfälscht im Liede zu verkörpern, ist des Lyrikers Sache. Der lyrische Erlebnisinhalt, welchen das echte Lied spiegelt, zeigt einen bewegten Gemütszustand. Es ist das eigene Wollen, welches das Bewußtsein des Singenden erfüllt und oft als entbundenes und befriedigtes (Freude), öfter noch als ein gehemmtes und unbefriedigtes (Sehnsucht und Trauer) auftritt; immer aber als eine Form des Affektes, der Leidenschaft. Zugleich aber wird der Singende durch den Anblick der umgebenden Natur sich seiner selbst bewußt als Subjekt des reinen willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nun in Kontrast tritt zu dem Drange des immer beschränkten und immer bedürftigen Wollens, so daß ein Wechselspiel entsteht, welches die Eigenart des lyrischen Zustandes ausmacht, der im echten Liede bezwingend sich kundgibt. Goethes unsterbliche Lieder und die Volkslieder des „Wunderhorns" dienen Schopenhauer als wichtigste Grundlage dieser Analyse und als Beleg.

In allen übrigen Gattungen der Dichtkunst ist der Darzustellende vom Darstellenden verschieden. So im Roman, im Epos, im Drama. Der wichtigste Zweck aller Poesie, die Idee der Menschheit zu offenbaren, wird hier auf folgende Weise erreicht. Der Dichter führt Charaktere von allgemeinerer Bedeutung vor, klar gesehen und tief gefaßt, und bringt sie in solche Situationen, in welchen sie ihre Eigentümlichkeiten vollständig entfalten und sich deutlich in scharfen Umrissen als Ganzes abheben, beides in strenger Konformität mit der Natur, so daß „die Tiefen des menschlichen Gemüts sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektiviert die Dichtkunst die Idee des Menschen. Was der Wasserkünstler an der flüssigen, der Architekt an der starren Materie leistet, dasselbe leistet der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit."[740]

Das Drama bildet die vollkommenste Gattung der Poesie, denn hier entfaltet sich das Wesen des Menschen am tiefsten und am reichsten. Die dramatische Kunst aber erreicht ihren Gipfel im Trauerspiel. Der Größe der Leistung genialen Könnens in der echten Tragödie entspricht die Tiefe der Einsicht in den Grundcharakter des Lebens und der Welt, deren Offenbarung sie darstellt. Das Leiden des Menschen als höchster Objektivationsstufe des Weltwesens ist hier in großartiger und erschütternder Wahrheit Gegenstand der Kunst. Wenn das Trauerspiel die schreckliche Seite des Lebens in den Mittelpunkt künstlerischer Darstellung rückt, so kann dies nur aus metaphysischer Perspektive ernstlich verstanden werden. Die Tragödie zeigt durch Offenbarung des Jammers der Menschheit, des Falles der Unschuldigen und Gerechten, des Triumphes der Bosheit, den Widerstreit des Willens mit sich selbst, „welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt". Er tritt zutage im Leiden der Menschheit, welches teils aus der unabwendbaren Herrschaft von Zufall und Irrtum resultiert, teils aus der Menschheit selber hervorgeht, in welcher die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, gesteigert durch Bosheit und Kurzsichtigkeit, die unerbittlichsten Konflikte heraufbeschwören. „Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich, im einzelnen, diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das *principium individuationis*, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer

entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben." Die Metaphysik des Tragischen ist es allererst, welche das ästhetische Wohlgefallen der klassischen Trauerspiele, wie die des Sophokles, Calderon, Shakespeare, Goethe, Schiller, Voltaire, philosophisch verstehen läßt. Die Forderung einer sogenannten poetischen Gerechtigkeit in der tragischen Kunst beruht auf einer höchst platten Verkennung dessen, was die Tragödie berufen ist zu leisten. Da das gigantische Schicksal das Trauerspiel beherrscht, welches, nach Schillers Worten, den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt, so gehört das ästhetische Wohlgefallen in dieser Kunstgattung nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an. Es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Bei der tragischen Katastrophe wenden wir uns innerlich mit schaudernder Überzeugtheit vom Willen zum Leben ab, und in uns entsteht eine Stimmung erhabener Resignation. „Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels."[741]

Den höchsten Rang unter allen Künsten aber nimmt eine Kunst ein, von welcher bisher noch nicht die Rede sein konnte, denn sie behauptet unter allen anderen einen ganz besonderen und bevorzugten Platz. Während nämlich alle übrigen Künste in der Nachbildung der Ideen ihr Ziel finden, ist sie das unmittelbare Abbild des metaphysischen Urwillens selbst. Es ist die Musik. Wenn die anderen Künste nur durch Wiederholung der bereits in die Vorstellungssphäre eingegangenen Ideen den Willen indirekt darstellen, übergeht die Musik die Ideen und offenbart ihn ohne vermittelnde Zwischenglieder. Sie ist ein ebenso unmittelbares Abbild des ganzen Willens wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, durch deren Vermittlung der Wille erst in die ungeheure Mannigfaltigkeit einzelner Dinge im Reich der Erscheinungen ausstrahlt. Zwar ist sie noch in die Fesseln der Zeitlichkeit gebannt, aber im übrigen ist sie allen anderen Künsten weit überlegen. Denn während diese „nur vom Schatten" reden, redet sie „vom Wesen". Dieses unmittelbare Verhältnis zum Urquell aller Dinge ist der Grund, weshalb die Wirkung der Musik eine so viel mächtigere und eindringlichere ist als die der übrigen Künste. Sie erzählt die „geheimste Geschichte" des Willens, aber ohne Worte und ohne Gebrauch einer äußerlich anschaulichen Form. Das Sehnen, Drängen, Begehren, die Welt des Emo-

tionalen im weitesten Sinne ist ihr Element. Durch Melodie und Harmonie spricht sie in unbegrenzten Ausdrucksmöglichkeiten das vielgestaltige Streben des Willens aus, welches in tausend Nuancen, Umwegen und Abirrungen von Wunsch zu Befriedigung gelangt, um sich unersättlich bald darauf neuen Wünschen und Befriedigungen zuzuwenden. In unerschöpflichem Reichtum der Ausdrucksmittel ist sie die Künderin der ewig sich erneuernden Entzweiung und Versöhnung des Willens, des metaphysischen Urquells der Entstehung immer neuer Wünsche und ihrer Befriedigungen. „Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte." Wenn aber die Musik das Ansichseiende aller Erscheinungen, den Willen, in seinen mannigfaltigen Abstufungen, ausspricht, so drückt sie doch nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübnis, diesen oder jenen Schmerz oder Entsetzen oder Jubel oder Lustigkeit oder Gemütsruhe aus; sondern die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Lustigkeit, die Gemütsruhe selbst; das Wesentliche dieser Regungen, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive, aus welchen sie im Einzelfall entstanden sein können. Wir erleben sie gewissermaßen als abgezogene Quintessenz und verstehen sie in dieser Form vollkommen. So ist die Musik die unmittelbare Sprache des Gefühls und der Leidenschaft, aber in einem mehr als empirisch-psychologischen, nämlich in einem metaphysischen Sinn. Tiefer als alle anderen Künste gibt die Musik von dem Wesen des Daseins Rechenschaft, indem sie in unmittelbar verständlicher, obwohl nicht in die Vernunft übersetzbarer Sprache das Innerste alles Lebens und Daseins ausspricht. Sie gibt das „Herz der Dinge."[742] Die Unmittelbarkeit ihres Abbildverhältnisses zum Urgrunde des Seins führt zu dem kühnen Satz, daß die Musik gewissermaßen die Welt in Tönen ist, so wie die Welt auch als verkörperte Musik angesehen werden kann[743]. Demgemäß sucht Schopenhauer einen Parallelismus zwischen der Struktur der Musik und dem Aufbau der Objektivationsstufen in der Natur zu konstatieren oder vielmehr zu konstruieren, dessen Darlegung mit ihren gewaltsamen Analogien den

schwächsten, erzwungensten und historisch bedingtesten Teil seiner Metaphysik der Musik ausmacht. Als Ganzes gehört diese Lehre zu den kostbarsten Bestandteilen von Schopenhauers Philosophie. Sie unternimmt zum erstenmal eine Deutung der in ihrem Verhältnis zum Innenleben des Menschen einzig dastehenden Kunst, — eine Deutung, deren Tiefsinnigkeit der Wundertiefe dessen entspricht, was diese Kunst in den Werken ihrer großen Meister offenbart.

Da die Musik sich als unmittelbares Abbild des Urwillens der Welt herausstellt, in dessen Sphäre kein vorstellendes Erkennen reicht, so können Begriffe, welche ja selbst erst sekundär durch Ableitung aus gegebenen anschaulichen Vorstellungen gewonnen sind, ihr nicht als künstlerisch zulässige Bestandteile eingeordnet werden. Wie der Begriff überhaupt in der Kunst unfruchtbar ist, so ganz besonders in der Musik. Diese „sieht, wie Gott, nur die Herzen". Jede durch Begriffe vermittelte Nachahmung, wie sie die malende Musik unternimmt, bedeutet daher einen Mißbrauch künstlerischer Mittel zu unkünstlerischen Zwekken. Eine dem Wesen der Musik feindliche Verirrung ist daher jede Form der Programmusik, welche immer genötigt ist, sich in mehr oder minder äußerlicher Weise auf begriffliche Bedeutungsbeziehungen zu stützen. Die ästhetische Auffassung echter Musik geschieht ohne alle Reflexion. Wenn aber im Gesang sich Worte, also Begriffe, ihr beigesellen, so bleiben dieselben eine Zugabe, der Text behält untergeordnete Stellung, während die Musik die Führung besitzt und sich der Worte nur als Mittel des Ausdrucks bedient. Wohl aber kann diese höchste der Künste den geheimen Sinn einer Begebenheit aufschließen, indem sie die Willensregungen anklingen läßt, welche den metaphysischen Kern der Begebenheit ausmachen, so daß sie zum tiefsinnigen Kommentar derselben wird[744].

Als höchste Kunst wirkt die Musik in unvergleichlicher Weise seelisch reinigend und erhebend. Das Anhören eines großen musikalischen Werkes ist „gleichsam ein Bad des Geistes: es spült alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg, stimmt jeden hinauf auf die höchste geistige Stufe, die seine Natur zuläßt, und während des Anhörens einer großen Musik fühlt jeder deutlich, was er im ganzen wert ist oder vielmehr, was er wert sein könnte". Um zur Einsicht in die geschilderte tiefe Bedeutung der Musik vorzudrin-

gen und den Reflex dieser Einsicht in sich zu erleben, bedarf es der musikalischen Bildung, deren Aneignung durch teilnahmsvolles Hören guter Musik Schopenhauer am Schlusse des dritten Teiles der „Vorlesung über die gesamte Philosophie" in Worten von schlichter Innigkeit seinen Hörern zur Pflicht macht[745].

So zeigt das Stufenreich der Künste, bei aller Verschiedenheit der einzelnen Kunstgattungen, den Grundcharakter der Kunst in seiner bleibenden Eigenart. Der künstlerisch Schaffende wie der künstlerisch Genießende löst sich in genialem Schauen des Wesens der Dinge vom quälenden Zwange des drängenden Willens. Aber diese Lösung bleibt eine vorübergehende. Sie beschränkt sich auf die Augenblicke der ästhetischen Erhebung. Der zur Kontemplation gesteigerte Intellekt läßt den Willen, auf welchem er wurzelt, in unveränderter Verfassung. Er fällt, sobald das reine Schauen erlischt, unvermeidlich in jenen Frondienst zurück, den er gezwungen ist, dem Willen als dessen Werkzeug zu leisten. Solange wir in der ästhetischen Anschauung verharren, gleichen wir dem Sklaven, der seine Kette vergißt. Das Vergessenkönnen aber vermag die Kette nicht zu zerreißen. Ob es einen Weg gibt, dieselbe dennoch zu brechen, einen Weg, auf welchem jene vorübergehende L ö s u n g zu einer dauernden E r l ö s u n g wird, ist eine Frage, welche die E t h i k beantwortet.

E. KUNST UND GESCHICHTE

In den Rahmen der philosophischen Kunstlehre fällt auch die philosophische Erörterung der Geschichte. Die Geschichte bildet gewissermaßen das negative Seitenstück zur Kunst. Die Gegenüberstellung beider ist geeignet, die Leistungen der Geschichte an denen der Kunst zu messen, die letzteren unter einem weiteren Gesichtspunkt zu beleuchten und sodann eine zutreffende Einschätzung der ersteren herbeizuführen. Nun bemühen sich Kunst und Geschichte gemeinsam um die Erkenntnis und Darstellung des Menschen; die letztere durchaus, die erstere zum guten Teil. Aber beide auf sehr verschiedene Weise und mit sehr verschiedenem Erfolg. Die Idee des Menschen, welche das eigentliche „Wesen" desselben ausmacht, ist es, welche den Leistungen der K u n s t zugrunde liegt, sobald sie den Menschen behandelt. Diese nun gelangt der G e s c h i c h t e als solcher nirgends

und niemals zu Gesicht. Denn die gesamten Geschehnisse im Werdegang des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten im Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in den verschiedenen Ländern und Jahrhunderten — dies alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee und der Idee selbst ebenso fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, in denen sie sich darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise an der Scheibe des Fensters seine jeweiligen Bäume und Blumen. Die Geschichte folgt bei ihrer Betrachtung durchaus dem Leitfaden des Satzes vom Grunde und bedient sich seiner in der Anwendung auf die Ereignisse in der Zeit. Damit ist sie genötigt, im Reiche der bloßen Erscheinung zu verharren. Auf diesem Gebiet aber müssen ihr jede tiefen, neuen und fruchtbaren Einsichten versagt bleiben. Denn die geschichtliche Entwicklung bringt nichts wirklich Neues und Bedeutsames hervor. Weder gelangt durch den Fortgang der Ereignisse in der Zeit ein schlechthin Reales zum Dasein, noch ist im Verlaufe dieses Geschehens eine planvoll fortschreitende Entwicklung anzuerkennen, welche sukzessiv zu einem letzten Ziel höchster Vollkommenheit aufstrebt. Diese Annahme verbietet sich schon deshalb, weil die Zeit, in welcher alles Geschehen vonstatten geht, als bloße Form der Erscheinung den Grundcharakter des Seienden gar nicht berührt, welches als ein außer- und überzeitliches keiner sukzessiven Entwicklung fähig sein kann. Der wesentliche Inhalt der Geschichte ist überall derselbe. Er gleicht dem Kaleidoskop, welches immer dieselben Dinge unter anderen Konfigurationen erblicken läßt. Mögen auch die Völker bisweilen die Namen wechseln: ihr Tun, Treiben und Leiden bleibt im Grunde allezeit das nämliche. Daher besteht die wahre Philosophie der Geschichte in der Einsicht, „daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Okzidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speziellen Umstände, des Kostümes und der Sitten, überall dieselbe Menschheit erblikken."[746] Einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit stellt sich die Einsicht

a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit werden kann und soll, schon geworden sein muß[747]. Die Idee der Menschheit fällt als solche nicht in den Zusammenhang des Verlaufs der geschichtlichen Entwicklung. Die Geschichte vermag infolgedessen nur über die zufälligen Erscheinungen der Idee des Menschen zu berichten. Die Weltbegebenheiten, welche sie schildert, haben Bedeutung nur als Buchstaben, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, nicht aber an und für sich. Die Idealität der Zeit macht jede entwicklungsgeschichtliche Metaphysik und damit auch jede positivere Bewertung der Geschichte für die tiefere Erkenntnis des menschlichen Wesens zunichte. Der schroffe Gegensatz zur Lehre Hegels und ihrer Gefolgschaft ist augenfällig.

Und noch in anderer Hinsicht bleibt die Geschichte hinter der Kunst zurück. Ebensowenig wie sie imstande ist, zum überzeitlichen Wesenscharakter des Menschen vorzudringen, vermag sie zu allgemeinen Wahrheiten oder allumfassenden Gesetzen zu gelangen. Indem sie durchaus dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgt, ist sie nirgends in der Lage, über die Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit individueller Tatsachen hinauszukommen. Sie hat es mit dem „schlechthin Einzelnen und Individuellen" zu tun, welches seiner Natur nach unerschöpflich ist. Da nun die Eigenart aller Wissenschaft darin besteht, inmitten der unüberschaubaren Fülle einzelner Tatsachen, im Sinne systematischer Begriffsbildung, das Einzelne durch das Allgemeine zu erkennen, die Geschichte aber statt Subordination des Gewußten bloße Koordination aufzuweisen hat, so ist diese zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft. Der Grundcharakter der letzteren muß der Geschichte abgesprochen werden. Indem sie durchaus nur individuelle Tatsachen zum Gegenstand hat, ist sie das ausgesprochene Gegenteil der mit der Kunst verwandten Philosophie, welche die Dinge so allgemein wie möglich betrachtet und geradezu das Allgemeine zum Gegenstand hat, welches in allem Einzelnen identisch bleibt.

In allen entscheidenden Punkten ist die Dichtkunst der Geschichte überlegen. Und zwar nicht als Werkzeug ästhetischer Erhebung, sondern als „Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Menschheit". Denn wenn die Geschichte sich mit dem beschäftigt, was nur einmal da ist, beschäftigt sich

die Dichtung, wie alle Kunst, mit dem, was immer da ist; wenn die Geschichte die Menschen kennen lehrt, so lehrt die Dichtkunst den Menschen kennen; wenn die Geschichte die äußere Bedeutsamkeit der Geschehnisse aufdeckt, macht die Dichtkunst ihre innere Bedeutsamkeit offenbar. Sobald der Historiker in das innere Wesen des Menschen tiefere Blicke tut, erfaßt er das Dargestellte mit künstlerischen Augen. Er dringt über die Relationen individueller Erscheinungen hinaus und nähert sich der Idee. Alsdann tritt eine Verwandtschaft zwischen ihm und dem Epiker ein. Demgemäß bleibt es der Dichtkunst vorbehalten, für die Einsicht in die Natur des Menschen dasjenige zu leisten, was der Geschichte als solcher zu leisten notwendig auf immer versagt ist[748].

V. DIE ETHIK

A. AUFGABE UND GRUNDPROBLEME DER ETHIK

Der vierte Hauptteil der Lehre Schopenhauers führt zum Gipfel des Systems. Er ist es, der zugleich Einblick in die tiefsten Tiefen dieser Philosophie gewährt. Als der ernsteste von allen wird er von Schopenhauer gekennzeichnet; denn er betrifft die Handlungen des Menschen, einen Gegenstand, der jeden unmittelbar angeht. Als Ethik oder Moralphilosophie ist dieser Teil des philosophischen Systems ebenso theoretisch wie jeder andere. Er schreibt nicht etwa vor, was getan, was unterlassen werden soll, erhebt also nicht den Anspruch, das Handeln des Menschen zu leiten, sondern begnügt sich damit, wie alle übrigen philosophischen Disziplinen, das Gegebene zu erklären und zu deuten, um zu einem tieferen Verständnis desselben zu gelangen. Wie in der Erkenntnistheorie das Erkennen, in der Naturphilosophie die Natur, in der Ästhetik die Kunst, ebenso wird in der Ethik das Handeln des Menschen einer philosophischen Betrachtung unterzogen. Als philosophische hat diese Betrachtung sich der aller Philosophie eigenen Allgemeinheit zu befleißigen und zugleich ihre Untersuchung nach Möglichkeit in die Tiefe zu führen. Sie untersucht die Grundtypen und Grundgesetze menschlichen Handelns überhaupt, um durch diese Untersuchung eine Deutung und Erklärung derselben „ihrem innersten Wesen und Gehalt nach" zu erbringen. Zugleich aber hat diese Betrachtung unter strenger Innehaltung der Grenzen menschlicher Erkenntnis zu erfolgen. Damit ist jede Gestalt ethischer Lehre ausgeschlossen, welche beansprucht, durch allgemeine Vorschriften das menschliche Handeln zu regeln. Die imperativische Form der Ethik mit ihrem Begriff des Sollens gilt allein in der Theologie und verliert außerhalb derselben alle Bedeutung, ja allen Sinn. Sie ist gebunden an die Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem anderen, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden

Willen und von dieser Voraussetzung in keiner Weise zu trennen. Wenn gar die Kantische Ethik von einem absoluten, d. h. unbedingten Sollen handelt, ohne sich dabei auf solche Voraussetzung zu stützen, so ist der Begriff des Sollens sinnleer, seine Absolutheit aber eine contradictio in adjecto, da jedes Sollen als Bedingung das Vorhandensein eines anderweitigen Wollens voraussetzt, also niemals als unbedingt gedacht werden kann. Hatte in den christlichen Jahrhunderten die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen und auch ihrerseits eine Theorie des Sollens entworfen, so stellt diese sich der gereiften Einsicht als eine Umdeutung der theologischen Morallehre dar, welche, losgelöst von den theologischen Voraussetzungen, in sich selbst zusammenbricht[749].

Um so wichtiger ist die Aufgabe, dem menschlichen Handeln jene Deutung und Erklärung angedeihen zu lassen, welche die philosophische Ethik demselben bisher schuldig geblieben ist. Wie die Metaphysik der Natur auf empirischer Basis zu ruhen hat, so gilt das Gleiche von der „Metaphysik der Sitten". Aber die Ergebnisse der ersteren müssen für die letztere von größter Bedeutung sein. Alles Handeln des Menschen fließt aus seinem Wollen. Die Einsicht, daß dieses Wollen den Kern und Wesenscharakter des Menschen ausmacht, hatte den Weg zur Enträtselung des Dinges an sich geöffnet und in der Naturphilosophie zu Aufschlüssen von größter Tragweite geführt. Ebendasselbe, was den Kern des Menschen ausmacht, bildet letzten Endes den metaphysischen Kern der Welt. In der Welt als Vorstellung ist dem Willen sein Spiegel aufgegangen, in welchem er sich selbst mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit erkennt. Er gelangt in wachsendem Maße zur Klarheit über sein Wollen und über das, was es ist, das er will. Während der Wille an sich selbst betrachtet, ein blinder, erkenntnisloser, unaufhaltsamer Drang, auf den untersten Stufen seiner Objektivation in dumpfem, bewußtlosem Streben begriffen ist, tritt mit dem Bewußtsein die Welt als Vorstellung hinzu, welche sich auf jeder Stufe höherer Objektivation mit gesteigerter Deutlichkeit darstellt, bis zuletzt, im vernunftbegabten Menschen, der ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmte Intellekt sich von diesem freimacht und dem Ganzen der Welt betrachtend gegenübertritt, so daß er dem Willen das getreue Spiegelbild seiner selbst überreicht. Dieses

Spiegelbild läßt den Willen in seinem Grundcharakter und in den typischen Möglichkeiten seines Verhaltens derartig erscheinen, daß auf solcher Basis ein vertieftes Verständnis der Verschiedenartigkeit der Grundformen menschlichen Handelns und ihres sittlichen Wertes möglich wird. Nichts anderes aber hat die philosophische Ethik zu leisten. Sie zeigt denselben Willen, welchen die Metaphysik als das Ding an sich enthüllt, dessen bildliche Anschauung als Idee in Gestalt des Schönen und Erhabenen die Ästhetik gelehrt hatte, wie er sich im Handeln des Menschen offenbart. Der gleiche Grundgedanke kehrt als Herz des Systems unter neuen Gesichtspunkten wieder und bezeugt durch seine Wiederkehr aufs neue dessen organische Einheitlichkeit.

Die philosophische Betrachtung des menschlichen Wollens und Handelns stößt auf die unleugbare Tatsache des moralischen Bewußtseins. Kein Gebot, kein Befehl, kein Sollen ist in dieser Tatsache anzutreffen, wohl aber das Faktum einer eigenartigen Billigung unserer selbst nach gewissen Handlungen und einer ebenso eigenartigen Mißbilligung unserer selbst nach gewissen andersartigen. Und entsprechend wie es Handlungen gibt, welche Zufriedenheit bzw. Unzufriedenheit mit uns selbst hervorrufen, pflegen derartige Handlungen den Beifall und die Hochachtung unbeteiligter Zeugen zu erwecken oder aber Verachtung und Mißfallen derselben zu erregen. Das Auffallende und Merkwürdige der Erscheinungen des moralischen Bewußtseins besteht darin, daß Billigung und Hochachtung sich nicht auf solche Handlungsweisen zu erstrecken pflegen, in welchen das Individuum, dem Gebote der Natur folgend, rücksichtslos seinen eigenen Genuß und Vorteil sucht und diesem Streben das Wohl Anderer zum Opfer bringt, sondern vielmehr gerade auf solche, in welchen der Mensch seinem natürlichen Streben nach eigenem Nutzen und Vorteil zugunsten Anderer Schranken setzt oder gar völlig entsagt. Zugleich aber fühlen wir uns für unsere Handlungen verantwortlich vermöge der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst ihre Urheber sind. Diese Sachlage umschließt den Kern der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns. Aus den Zusammenhängen der Erfahrung heraus läßt sie sich weder verstehen noch deuten. Denn wir sehen dabei eine intensive Genugtuung und Zufriedenheit über eine Art von Handlungen eintreten, welche, empirisch betrachtet, unserem

individuellen Wohl durchaus widerspricht. Damit eröffnet sich ein Kreis von Fragen, deren Beantwortung die philosophische Ethik unternimmt[750]. Diese hat, wie letzten Endes alle Philosophie, nichts anderes zu leisten, als das uns intuitiv Bewußte zur deutlichen Erkenntnis in abstrakten Begriffen zu erheben. Indem nun aber der Wille, aus welchem alle menschlichen Handlungen hervorgehen, als metaphysische Wurzel unseres wie alles Seins erkannt ist, hat auch die Ethik eine Grundlage gewonnen, welche die ewige, d. h. metaphysische Bedeutsamkeit des menschlichen Wollens und Handelns begreiflich macht. Eine Verengung erfährt diese Perspektive freilich durch den Umstand, daß sie mit einseitiger Ausschließlichkeit den Begriff der Moral auf das Verhalten der Individuen z u e i n a n d e r beschränkt, indem sie, unter Ausschluß aller rein individuellen Sittlichkeit, die altruistischen Phänomene des moralischen Bewußtseins einzig und allein berücksichtigt, wodurch die Problemstellung Schopenhauers (in Übereinstimmung mit vielen unter dem Einfluß des Christentums stehenden ethischen Systemen und im Gegensatz zur antiken Moralphilosophie) einen exklusiv altruistisch-sozial-ethischen Charakter gewinnt.

B. DER WILLE IN SEINEM VERHÄLTNIS ZU LEBEN UND TOD

Im Spiegel des Intellekts gelangt der Wille, stufenweise fortschreitend, zum Bewußtsein seiner selbst. Erst im Menschen jedoch kommt durch den Hinzutritt des begrifflichen Denkens zum anschaulichen Vorstellen ein Überblick über die zusammenhängende Reihe seiner Handlungen, über den Zusammenhang der Dinge überhaupt und damit auch über die Tatsache des Anfangs und des Endes jedes individuellen Lebens zustande, ein Überblick, welcher erst die ganze Problematik seines Daseins enthüllt. Mit der Vernunft findet sich beim Menschen die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Aber erst der philosophische Mensch wendet sich einer vorurteilslosen Behandlung der Frage zu, in welchem Verhältnis das zeitlich begrenzte individuelle Dasein zu den überzeitlichen Mächten des metaphysischen Willens steht, deren Erscheinung es ist. Die Kenntnis des Todes erweckt die Fragestellung nach der metaphysischen Bedeutung von Leben und Tod.

Nun ist der Wille als solcher Wille zum Leben. Dasjenige, was er will, ist immer das Leben. Dieses aber ist nichts an-

deres als die Sichtbarkeit des Wollens in der Welt der Erscheinung, in welcher er sich für die Vorstellung darstellt. Da nun der Wille das Ding an sich, der innere unerfahrbare Gehalt, das Wesen der Welt und des Lebens ist, die sichtbare Welt als Erscheinung aber nur der Spiegel des Willens, so wird diese den Willen so untrennbar begleiten wie den Körper sein Schatten: wenn Wille da ist, wird auch Welt und Leben da sein. Dem Willen zum Leben — so drückt Schopenhauer diesen tiefen Gedanken aus — ist das Leben gewiß. Solange wir von Lebenswillen erfüllt sind, haben wir keinen Anlaß, um unser Dasein besorgt zu sein, selbst nicht beim Anblick des Todes. Wohl sehen wir das Individuum entstehen und vergehen, aber dieses ist nur Erscheinung des Willens, nicht der Wille selbst. Es ist nur vorhanden für die im Satz vom Grunde, dem *principio individuationis*, befangene Erkenntnis, und nur für diese scheint es, sein Leben als ein Geschenk empfangend, aus dem Nichts emporzutauchen, um, mit dem Tode den Verlust dieses Geschenkes erleidend, zurückzusinken ins Nichts. Für die philosophisch vertiefte Betrachtung ergibt sich, daß weder der Wille als das Ding an sich, noch das reine Subjekt des Erkennens als der ewige Zuschauer seiner Erscheinungen, von Geburt und Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören zur Erscheinung des Willens, sind Ereignisse in der Zeit. Der einzelnen Willenserscheinung ist es eigen, daß sie zeitlich anfängt und zeitlich endet, wogegen der Wille selbst, als Ding an sich, hiervon nicht betroffen wird. Nur als Erscheinung ist das Individuum vergänglich, als Ding an sich dagegen notwendigerweise zeitlos, also ohne Anfang und Ende seiner Existenz. „Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles andere erwacht wieder oder vielmehr ist wach geblieben." Die Individualität erlischt zugleich mit dem Intellekt im weitesten Sinne, d. h. mit dem Bewußtsein. Die phänomenalen Bestandteile unseres Wesens sind sterblich. Hinter ihnen aber waltet das unsterbliche Leben der Natur, das Wesen an sich aller Dinge, welches jenseits aller Zeit gelagert, die Form des Entstehens und Vergehens nicht kennt, also weder Schöpfung noch Vernichtung unterworfen ist. Nur als Erscheinung ist ja der Einzelne von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich aber der nämliche Wille, welcher in allem, was ist, erscheint. Der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Be-

wußtsein von dem der Übrigen trennt. Die Wurzel unseres Daseins verharrt, durch das Sterben des Individuums ungetroffen, „wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während sie nur scheinbar in den Schoß der Nacht sinkt, daher, wenn ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, es nicht anders ist, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: ‚Wehe mir! Ich gehe unter in ewige Nacht!' ... Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß . . . gleichviel wie die Individuen, Erscheinungen der Idee, in der Zeit entstehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen." Dieses Entstehen und Vergehen nämlich ist etwas durch die Struktur unseres Intellektes Bedingtes; es betrifft nur die scheinbare, nicht die an sich selbst bestehende und wahre Ordnung der Dinge. Das innerste Prinzip unseres Lebens wird infolgedessen durch den Tod des Individuums nicht berührt. Diese Gedanken hat Schopenhauer in einem selbständigen Kapitel, einem der schönsten und tiefsinnigsten, die wir von ihm besitzen, ausführlich behandelt, dem 41. Kapitel des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk: „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich." Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich löst auf Grund der Idealität der Zeit den Widerstreit zwischen einer Vergänglichkeit der Individuen und ihrer (trotzdem zu Recht bestehenden) Unzerstörbarkeit. Es ist dem Wesen des zeitlosen Urwillens eigentümlich, sich in flüchtigen, in der Form der Zeit auftretenden Erscheinungen darzustellen, welche entstehen und vergehen. „Geburt und Tod gehören auf gleiche Weise zum Leben und halten sich das Gleichgewicht als wechselseitige Bedingungen von einander." Diesem Zusammenhang verleiht die indische Mythologie tiefsinnigen Ausdruck, wenn sie dem Schiwa (welcher den Tod symbolisiert) den Lingam (das Symbol der Zeugung) zum Attribut gibt und damit andeutet, daß Zeugung und Tod wechselseitige Korrelate sind, welche sich gegenseitig aufheben und neutralisieren. Und eine ähnliche Überzeugung kommt auf den Verzierungen antiker Sarkophage durch Feste und Bacchanalien zum Ausdruck, Bildern des glühendsten Lebens, mit welchen Griechen und Römer die Stätten der Trauer schmückten und welche dem klagenden Betrachter zurufen: *Natura non contristatur.*

Die Vergänglichkeit der Individuen ist allgemein. Aber der Mensch trägt unter allen Lebewesen allein in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum. Und doch ist er durch diese Gewißheit seltsamerweise nicht merklich beunruhigt. Denn in ihm waltet, wie im Tiere, jenes unmittelbare innere Bewußtsein, mit der Natur, der Welt an sich selbst, zutiefst identisch zu sein, und die daraus entspringende Sicherheit, welche es verhindert, daß die Todesgewißheit den vernünftigen Wesen das Leben vergiftet, und welche die Basis jenes Lebensmutes ist, der alles Lebendige aufrecht erhält. Ohne sie würde zwischen der Stimmung des Menschen und der eines verurteilten Verbrechers kein großer Unterschied sein. „Wann immer wir auch leben mögen; stets stehn wir mit unserm Bewußtsein im Centro der Zeit, nie an ihren Endpunkten, und könnten daraus abnehmen, daß Jeder den unbeweglichen Mittelpunkt der ganzen unendlichen Zeit in sich selbst trägt.“[751]

Die Form, in welcher der Wille zum Leben erscheint und in welcher er zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, ist die Gegenwart. Sie ist die einzige Form des Lebens überhaupt und die alleinige Form der Realität. Vergangenheit und Zukunft existieren bloß im Begriff. In der Vergangenheit hat nie ein Mensch gelebt und in der Zukunft wird nie einer leben. Denn Gegenwart ist die alleinige Gestalt alles Lebens, zugleich aber auch sein fester Besitz. Sie ist die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Wie dem Willen das Leben, so ist dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß. „Empirisch aufgefaßt das flüchtigste von allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das *Nunc stans* der Scholastiker.“ So gleicht die Zeit einem sich endlos drehenden Kreise, dessen stets sinkende Hälfte der Vergangenheit, dessen stets steigende Hälfte der Zukunft entspricht. Der unteilbare Punkt aber, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart. Wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, welche den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt ausmacht, im Verlaufe der Zeit, welche die Form alles Objekts ist[752].

Inmitten des unaufhörlichen Entstehens und Vergehens der Individuen beharrt die Gattung. Sie ist die in der Zeit auseinandergezogene Idee. Immer jung und unfähig zu al-

tern, bedeutet sie die bleibende Gestalt, in welcher der Wille zum Leben in endloser Gegenwart erscheint. „Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum . . . ist." Unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen, bleibt sie fest und unbeweglich wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Das ist die zeitliche Unsterblichkeit. Schon die empirische Naturbetrachtung zeigt die Nebensächlichkeit, mit welcher die Natur das Individuum behandelt. Die Gattung allein ist es, woran ihr gelegen ist, deren Erhaltung sie mit allem Ernste betreibt und mit verschwenderischem Aufwande sicherstellt. Das Individuum ist ihr nur ein Mittel, um diesen Zweck zu befördern. Nur soweit das geschieht, scheint ihr an ihm gelegen. Im übrigen opfert sie es auf. Wie die Materie beständig wechselt, bei festem Beharren der Form, so steht der Vergänglichkeit der Individuen die Unvergänglichkeit der Gattung gegenüber. Diese ist es, welche den Willen zum Leben in seiner Eigenart spiegelt. Denn er gibt ja, tiefer gesehen, das Individuum zugunsten der Gattung preis. Das Leben selber dagegen wird von ihm nicht preisgegeben, sondern mit zäher Energie behauptet; denn dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß. Wer daher das Leben in seiner vorliegenden Gestalt auf alle Weise bejaht, kann es mit Zuversicht als endlos und unvergänglich betrachten und die Todesfurcht als eine Täuschung abschütteln[753]. Steht es uns frei, dem so erkannten Leben gegenüber uns nach Belieben zu verhalten? Oder sind wir durch den Willen zum Leben und das Gesetz der Kausalität gebunden? Das führt auf die Frage nach der Freiheit des Willens.

C. DAS PROBLEM DER FREIHEIT DES WILLENS

1. Die physische, intellektuelle und sogenannte moralische Freiheit

Zur Beantwortung der Frage, ob und in welchem Sinn der Wille frei ist, gilt es, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Freiheit scharf ins Auge zu fassen und damit die verschiedenen Begriffe derselben zu klären und auseinanderzuhalten. Der Begriff Freiheit ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn in jedem Fall die Abwesenheit von etwas Hinderndem und Hemmendem. Dieses kann von sehr verschiedener Art sein, und je nach seiner

Beschaffenheit gliedert sich der Begriff der Freiheit in verschiedenartige Unterbegriffe. Solcher Unterbegriffe sind drei zu unterscheiden.

Physische Freiheit besteht in der Abwesenheit materieller Hindernisse, mögen diese nun mittelbar oder unmittelbar als Hemmnisse des Willens in Betracht kommen. In diesem Sinne reden wir von freier Aussicht, freiem Platz, freiem Lauf des Stroms und in übertragenem Sinne selbst von freier Wohnung, freier Kost. Der Mannigfaltigkeit möglicher materieller Einschränkungen des Wollens entspricht die Mannigfaltigkeit der Anwendbarkeit dieses Begriffs. Selbst die politische Freiheit gehört ihm zu. Wesentlich für die physische Freiheit ist, daß es sich bei ihr immer nur um die Ausführbarkeit eines vorhandenen Willensaktes handelt, dessen Entstehungsweise gar nicht in Frage kommt. Lediglich auf das Können des Gewollten, d. h. auf die Abwesenheit physischer Hindernisse bezieht sich der Begriff in dieser seiner einfachsten und ursprünglichsten Bedeutung. Frei ist nach ihm alles, was ohne äußere Behinderungen seinem Willen folgt. Diese Freiheit zeichnet sich dadurch aus, daß ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein jederzeit durch Erfahrung beglaubigt werden kann.

Von der physischen Freiheit zu unterscheiden ist die intellektuelle Freiheit, welche mit der Zurechnungsfähigkeit im juridischen Sinne zusammenfällt. Intellektuell frei ist ein Mensch, wenn sein Intellekt normal und hemmungslos seine Funktionen vollzieht und als „Medium der Motive" die letzteren unverfälscht, wie sie die Außenwelt bietet, dem Willen zur Wahl stellt, so daß dieser seiner individuellen Natur und seinem eigensten Wesen gemäß sich entscheiden kann, ungehindert durch intellektuelle Störungen und Verdunkelungen irgendwelcher Art.

Am wichtigsten für die ethischen Fragestellungen ist die sogenannte moralische Freiheit, welche mit dem *„liberum arbitrium indifferentiae"* der Scholastiker zusammenfällt. Dieser Begriff knüpft an die Tatsache an, daß der Mensch, ohne durch physische Hindernisse gehemmt zu sein, durch bloße Motive, z. B. Drohungen, Versprechungen und ähnliches, zu Handlungen bestimmt werden kann, die er ohne sie unterlassen würde. Hier erhebt sich die Frage, ob ein Mensch in solchem Falle noch frei ist oder ob ein Gegenmotiv von ausreichender Stärke die dem Willen ursprünglich

gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen kann wie ein physisches Hindernis. Da nun das gemeiniglich stärkste Motiv grundsätzlich von noch stärkeren Gegenmotiven überwogen werden kann (z. B. die Erhaltung des Lebens beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere), so scheinen die Motive im Gegensatz zu physischen Hindernissen zunächst keinen objektiven Zwang mit sich zu führen. Die Frage: Ist der Wille frei? kehrt in verändertem Sinne wieder. Bezog sie sich bei der physischen Freiheit aufs K ö n n e n, so bezieht sie sich jetzt aufs W o l l e n. Es handelt sich bei der moralischen Freiheit darum, ob das W o l l e n selbst f r e i sei. Genieße ich physischer Freiheit, so kann ich zwar t u n was ich will, aber die Frage nach der sogenannten moralischen Freiheit lautet: „Kannst du auch w o l l e n was du willst?" d. h. genauer: „Steht es dir frei, unter den vorliegenden Verhältnissen a n d e r s zu wollen als dein faktisches Wollen tatsächlich verläuft?" Der Begriff der Freiheit bedeutet hier nicht Abwesenheit physischer Behinderung, sondern Abwesenheit der N o t w e n d i g k e i t. Die sogenannte moralische Freiheit des Willens ist Wollen als notwendigkeitsloses Geschehen. Die Lösung des Problems der moralischen Freiheit überhaupt ist für die philosophische Ethik und Rechtslehre von größter Bedeutung, da nicht nur die Frage der sittlichen Verantwortung durch sie aufs stärkste berührt wird, sondern auch die Theorie der Strafe an ihr lebhaft interessiert ist. Im Gegensatz zur physischen Freiheit ist jedoch die moralische nicht durch Erfahrung zu beglaubigen, da der fragliche Tatbestand sich der Selbstkontrolle entzieht. Es bedarf einer ernsthaften, von kritischer Besonnenheit geleiteten gedanklichen Untersuchung, um die Frage zu entscheiden, ob eine Freiheit unseres Wollens im Sinne der Abwesenheit der Notwendigkeit besteht. Die meisterhaften Ausführungen im dritten Abschnitt der „Preisschrift über die Freiheit des Willens" sind es, welche in glänzender Gedankenentwicklung die Haupterörterung dieser Frage bieten.

Nun bedeutet Notwendigsein nichts anderes als aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgen. Notwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde sind Wechselbegriffe[754]. Demnach würde Abwesenheit der Notwendigkeit mit Abwesenheit eines bestimmten zureichenden Grundes identisch sein. Der Begriff der Freiheit bezeichnet hier also die Verneinung des dem Satz vom Grunde gemäßen Verhältnisses der

Folge zu ihrem Grund. In seiner Anwendung auf den Willen des Menschen würde dieser Begriff besagen, daß ein individueller Wille in seinen Akten nicht durch zureichende Gründe des Handelns als Ursachen bestimmt würde. Denn anderenfalls wäre er nicht frei, sondern notwendig, da die Folge aus gegebenem Grunde jederzeit notwendig ist. Demnach wäre ein freier Wille ein solcher, der nicht durch Gründe, sondern durch gar nichts bestimmt würde, „dessen einzelne Äußerungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen notwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu sein". Zugleich bedeutet diese Freiheit, „daß einem gegebenen Menschen, in einer gegebenen Lage, zwei verschiedene Handlungen möglich seien."[755] Besteht eine solche Freiheit des Willens?

Da das Selbstbewußtsein auf diese Frage die Antwort schuldig bleibt und allein die Freiheit des Könnens bei vorausgesetztem Wollen bezeugt, vermag der unleugbare Schein den philosophisch Besonnenen nicht irrezuführen, welcher den naiven Menschen annehmen läßt, daß in einem gegebenen Falle entgegengesetzte Willensakte möglich seien. Dieser Schein entsteht daraus, daß der Mensch Verschiedenes, ja Entgegengesetztes in E r w ä g u n g ziehen und w ü n s c h e n kann. Wünschen und erwägen kann er allerdings Entgegengesetztes, aber w o l l e n nur e i n e s davon, und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtsein erst die Tat. Denn *velleitas* und *voluntas* sind zweierlei. „Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur Tat werden wird, wenn er zum Willensakt wird ... Aber diese s u b j e k t i v e Möglichkeit ist ganz hypothetisch: sie besagt bloß: ‚wenn ich dies will, kann ich es tun'. Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin, da das Selbstbewußtsein bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält[756]." Diese Gründe aber sind es gerade, um die es sich bei der Frage nach der gesetzmäßigen Notwendigkeit handelt, vermöge deren von entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere zum Willensakt, d. h. zur Tat führt. Die begriffliche Bearbeitung des Problems, über die unmittelbaren Bewußtseinsdaten hinausgreifend, führt tiefer und weiter. Sie kann nicht umhin, an das Grundergebnis der Erkenntnistheorie anzuknüpfen, daß

alle Veränderungen im Reiche des realen Geschehens unweigerlich dem Gesetze der Kausalität unterworfen sind und sich nach diesem vollziehen. Ist doch das Gesetz der Kausalität die allgemeinste und wesentlichste Form unseres Verstandes, eine Form a priori, welche durch den ursächlichen Zusammenhang der Veränderungen des realen Geschehens dieses Geschehen allein zum Inhalt möglicher Erfahrung macht. So waltet die Notwendigkeit, als Folge aus gegebenem zureichenden Grunde, im Reich der erkennenden Wesen nicht weniger allgemein als im Reich der organischen, aber erkenntnislosen Natur und in der unorganischen Sphäre. Handelt es sich hier um Ursachen im engsten Sinne, dort um Reize, so im ersten Falle um Motive. Das empirische Wollen des Menschen ist ohne Ausnahme ursächlich nezessitiert durch das Gesetz der Motivation, die vierte Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde. Dieses Gesetz verbürgt die Notwendigkeit aller empirischen Willenshandlungen des Menschen, d. h. die Unausbleiblichkeit des Eintritts der Folge bei gegebenem zureichenden Grund. Zwar besitzt der Mensch vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulichen Vorstellens durch abstrakte Begriffe einen ungeheuer erweiterten Gesichtskreis gegenüber dem nur anschaulich vorstellenden Tier, wodurch die Sphäre der Einwirkung möglicher Motive über die unmittelbare Gegenwart hinaus sich entsprechend erweitert. An der Notwendigkeit aber, mit welcher die wirklichen Motive den Willen bestimmen, ändert das nichts. „Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Notwendigkeit mit sich." Die ursächliche Notwendigkeit teilt das empirische Wollen des Menschen mit allen übrigen Erscheinungen der Natur, denn der Satz vom zureichenden Grunde gilt für das Reich der Erscheinungen unbeschränkt[757].

Der Anschein von Kausalfreiheit des Wollens hat aber noch einen besonderen Grund, welcher die Hauptveranlassung der Täuschung bildet. Mit Hilfe des Denkvermögens ist der Mensch befähigt, die Motive, welche seinen Willen angehen, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich zu vergegenwärtigen, zu beleuchten und dem Willen vorzuhalten, d. h. er kann überlegen. Das Vermögen der Deliberation gestattet ihm, mit dem Spiel der Motive

dem Willen die Möglichkeit der Wahl zu eröffnen. Durch sie ist der Mensch allerdings relativ frei, nämlich frei vom Zwange der Willensbestimmung durch die anschaulich gegenwärtigen Objekte, welchem das Tier durchaus unterworfen bleibt. Erst so wird dem einzelnen Menschen die Äußerung seines besonderen Individualcharakters ermöglicht, welcher ihn zum Repräsentanten einer eigenen Idee macht[758]. Aber nur die Art der Motivation hat sich geändert, ohne daß die Notwendigkeit der Wirkung der Motive verringert oder gar aufgehoben ist. Die Deliberationsfähigkeit läßt einen Konflikt der Motive im Bewußtsein des Menschen entstehen, bei welchem dieselben ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, bis das stärkste unter ihnen die anderen überwindet und den Willen bestimmt. Diese Willensbestimmung erfolgt, so freiwillig auch das Abwägen von Gründen eines wohlerwogenen Entschlusses erscheinen mag, mit zwingender Notwendigkeit. Allerdings bildet das Motiv nur den Bestimmungsgrund zum Handeln. Es erzeugt dieses nicht selbst. Der eigentliche Urheber der Handlung ist der auf die Motive reagierende Wille, welchem dieselben nur Gelegenheitsursachen sind, seine Kraft zu entfalten. Üben doch die gleichen Motive auf verschiedene Menschen eine verschiedenartige Wirkung aus. Die Eigenart der Willensreaktion auf ein Motiv hängt also ab von der individuell bestimmten Beschaffenheit des Willens. Diese nennen wir den menschlichen Charakter. Er ist die zweite Komponente jeder Willenshandlung. Von seiner Beschaffenheit hängt es ab, ob ein bestimmtes Motiv eine bestimmte Handlung hervorruft. Da er uns nicht a priori bewußt ist, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, nennen wir ihn empirischen Charakter. Er ist angeboren und von individueller Eigenart. Mit ihm ist der Grund und Boden gefunden, auf welchem die Notwendigkeit aller Willenshandlungen fußt. „Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein notwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Äußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache, gerade so ist jede Tat eines Menschen das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden[759]." Bei gegebenem Charakter und

gegebenem Motiv hingegen ist kein Zweifel möglich an der Unausbleiblichkeit der Tat.

2. Die echte moralische Freiheit

Innerhalb des empirischen Wollens ist für die moralische Freiheit kein Raum, da mit allen übrigen Erscheinungen auch die Willenserscheinungen dem Gesetz der Kausalität ausnahmslos unterworfen sind. Trotzdem wohnt uns ein Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit unserer Handlungen inne, welches uns nötigt, sie als unser Werk anzuerkennen und uns als die wirklichen „Täter unserer Taten" zu betrachten. Wir fühlen uns für dieselben moralisch verantwortlich, und im Gefühl dieser Verantwortlichkeit kündigt sich unmittelbar ein Bewußtsein der Freiheit an[760]. Dies deutet darauf, daß der Charakter ein ebenso notwendiger Faktor jeder Handlung ist wie das Motiv, daß jenem noch eine speziellere Behandlung gebührt, und daß mit der Anerkennung des empirischen Determinismus das Problem der Freiheit des Willens noch nicht abschließend erledigt ist.

Die Erscheinung des Willens ist als solche durchaus notwendig, d. h. dem Satz vom Grunde in der Form des Gesetzes der Kausalität (Motivation) unterworfen. Aber der Wille ist andererseits nicht selbst Erscheinung. Als Ding an sich und innerer Gehalt aller Erscheinung kann er nicht der Form des Objektseins unterliegen. Er kann somit auch nicht als Folge durch einen Grund bestimmt sein, kennt keine Notwendigkeit, ist grundloser Wille, d. h. er ist frei, ja er darf allmächtig genannt werden. Damit ergibt sich die Möglichkeit, das Problem des scheinbar unversöhnlichen Gegensatzes von Notwendigkeit und Freiheit zu lösen, d. h. die Möglichkeit der Vereinigung beider. Der Weg dazu ist gewiesen durch Kant, dessen Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit Schopenhauer als „die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns" erklärt. Sie und die transzendentale Ästhetik bezeichnet er als „die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes."[760] Demgemäß schließen sich Schopenhauers Gedanken eng an Kants Lehre an, geben dieser jedoch auch hier eine ausgesprochen metaphysische Wendung. „Die Erscheinung, das Objekt, ist notwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann.

Das Dasein überhaupt aber dieses Objekts und die Art seines Daseins, d. h die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit anderen Worten, sein Charakter ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets notwendig bestimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden." Der Wille des Menschen an sich ist der intelligible Charakter, welcher mit der Idee desselben zusammenfällt. Er ist ein einheitlicher, außerzeitlicher, unteilbarer und unveränderlicher Willensakt, dessen in Zeit, Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entfaltete und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist. Daraus folgt, daß der intelligible Charakter, als außerzeitlicher, grundloser Willensakt, jene echte moralische Freiheit besitzt, welche dem empirischen mangelt. Die intelligible Freiheit ist die Freiheit unseres Charakters an sich. Der empirische Charakter muß ein getreues Abbild des intelligiblen liefern und kann nicht anders ausfallen, als dessen Natur es fordert. Er bildet das zeitlose Wesen des Menschen in der ganzen Fülle der Begehrungen und Handlungen seines zeitlich-empirischen Lebenslaufes ab. So ist die echte moralische Freiheit nicht in der Natur, sondern nur außerhalb derselben zu suchen. Sie ist innerhalb der physisch-zeitlichen Welt etwas Unmögliches. Demnach sind unsere einzelnen Handlungen und Taten keineswegs frei. Wohl aber ist der individuelle Charakter eines jeden als Ganzes anzusehn als seine freie Tat. Nicht im *operari*, sondern im *esse* ist die Freiheit gelegen. Da aber der empirische Charakter nichts anderes als die determinierte Erscheinung des intelligiblen Charakters ist, so vermag der einzelne Mensch nur so zu handeln, wie es der unveränderlichen Beschaffenheit des letzteren entspricht, weshalb dem gegebenen Individuum in jedem gegebenen einzelnen Fall schlechterdings nur eine Handlung möglich ist. *Operari sequitur esse.*

Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und das diesem beigesellte Bewußtsein der Freiheit gewinnen hiermit einen

vertieften Sinn. Denn so strenge auch die Notwendigkeit ist, mit welcher bei gegebenem Charakter die Taten von den Motiven hervorgerufen werden, so wird es dennoch keinem, selbst dem nicht, der von der Notwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn kommen, „sich für ein Vergehen durch diese Notwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die Tat unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Notwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier *objective*, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also *objective*, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die Tat, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich". Der Mensch ist sein eigenes Werk und er ist es vor der Erkenntnis. Diese tritt erst sekundär hinzu, es zu beleuchten. Der Mensch will nicht, was er erkennt, sondern er erkennt, was er will. Er besitzt in seinem Wesen an sich Aseität, d. h. ist durch sich selbst. Wäre er das Werk eines Anderen, z. B. eines Gottes und durch diesen geschaffen, so würden seine sittlichen Mängel und Vergehen unweigerlich diesem zur Last fallen. Die menschliche Verantwortlichkeit für das eigene Handeln würde verloren gehen. Das erhellt aus dem Satz: *operari sequitur esse* und dessen Korollarium: *ergo unde esse, inde operari.* „Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig ginge?" Ohne Aseität keine moralische Freiheit, keine Verantwortlichkeit. Geschaffen-Sein und Willensfrei-Sein sind unvereinbare Dinge[761].

Durch die gewonnenen Ergebnisse wird also die moralische Freiheit nicht aufgegeben, sondern nur hinausgerückt aus dem Gebiet der einzelnen Handlungen, wo sie nachweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, unserer Erkenntnis weniger leicht zugängliche Region. In diesem Sinne

bekennt sich Schopenhauer zu dem berühmten Ausspruch des Malebranche: „*La liberté est un mystère.*"

3. Der angeborene und der erworbene Charakter

Der Charakter des Menschen ist individuell. Jedes Individuum trägt einen anderen, obwohl es die Haupteigenschaften der Spezies mit allen übrigen Vertretern derselben teilt. Die Wirkung des gleichen Motivs auf verschiedene Menschen ist eine ganz verschiedenartige, entsprechend wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Ton verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntnis des Motivs allein die Tat eines Menschen nicht vorhersagen, man muß dazu auch den Charakter desselben genau kennen. Das aber ist nur im Verlaufe der Erfahrung möglich, sowohl bei anderen als auch bei uns selbst. In beiden Fällen enthüllen sich uns die wahren Charaktereigenschaften, oft zu unserer eigenen Enttäuschung, erst nach erfolgtem Willensakt. Die Reaktionen des individuellen Wollens auf die dargebotenen Motive sind es, welche uns die Augen über den betreffenden Charakter öffnen und die Erkenntnis desselben herbeiführen, statt daß diese Willensreaktionen im Sinne der älteren Ansicht ihrerseits Leistungen der Erkenntnis sind. Der Mensch ist ein für allemal und erkennt sukzessive, was er ist. Der Charakter wird uns also empirisch und a posteriori bekannt. Daher „kann keiner wissen, wie ein anderer, und auch nicht, wie er selbst in irgendeiner bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Überhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menschen wie jede andere Sache, deren Eigenschaften wir bereits kennen gelernt haben, und sehen mit Zuversicht vorher, was von ihm zu erwarten steht und was nicht". Als zeitliche Entfaltung der überzeitlichen Idee des Menschen ist der empirische Charakter keiner durchgreifenden Veränderung, insbesondere keiner Entwicklung unterworfen. Er ist konstant. „Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer

derselbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntnis dieser Umstände gehört) stets wieder handeln." Demgemäß ist keine äußere Einwirkung auf den Willen, keine Belehrung oder Zurechtweisung imstande, ihn zu ändern. Er läßt sich nicht umschaffen. „Von außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Diese können aber nie den Willen selbst ändern: denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist." Und „zu glauben, daß die Erkenntnis wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die einer bei Nacht trägt, das *primum mobile* seiner Schritte sei". So bleibt, allem gegenteiligen Anschein zum Trotz, Senecas Wort zu Recht bestehen: *Velle non discitur*[762].

Das führt zu einer weiteren wichtigen Unterscheidung. Der Charakter des Menschen ist angeboren. Weit entfernt davon, eine *tabula rasa* zu sein, welche im Verlaufe des Lebens sich mit bestimmten Regungen füllt, tritt er in der tatsächlichen Grundverschiedenheit der ursprünglichen Neigungen nach der einen oder nach der anderen Seite hin mit markanter Deutlichkeit hervor. „Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im kleinen, was er künftig im großen sein wird. Daher legen, bei der allergleichesten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist derselbe, den sie als Greise tragen werden[763]." Die Tatsache, daß der Charakter des Menschen angeboren ist, erklärt die Konstanz desselben für die empirische Betrachtung in entsprechender Weise, wie dieselbe metaphysisch durch die Lehre vom intelligiblen Charakter begreiflich wird.

Aber der angeborene Charakter ist modifizierbar. Die Tatsache und der Umfang seiner Modifikabilität ergibt sich aus der Möglichkeit einer Berichtigung der Erkenntnis. Können auch die Motive nie den Willen selbst ändern, so können sie doch die Richtung seines Strebens ändern und dazu führen, daß er das, was er, seinem Wesen gemäß, unveränderlich sucht, auf anderen Wegen zu erreichen trachtet als bis-

her. Er kann, belehrt darüber, daß er in der Wahl der Mittel geirrt hat, sein gleiches, unverändertes Grundziel auf anderen Bahnen und selbst an ganz anderen Objekten verfolgen als dies bisher geschehen. Z. B. kann die Gier nach sinnlichem Genuß im Knabenalter auftreten als Naschhaftigkeit, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust, im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit, Ehrsucht oder Geiz. „Wenn also auch allerdings sein Handeln sehr verschieden zu verschiedenen Zeiten sich darstellt, so ist sein Wollen doch ganz dasselbe geblieben. *Velle non discitur.*" Selbst die entgegengesetztesten Perioden des individuellen Lebens machen davon keine Ausnahme. „Es kann zwar kommen, daß ein Mensch im Alter etwas besser, ein anderer wiederum schlechter erscheint, als er in der Jugend war: dies liegt aber bloß daran, daß im Alter infolge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntnis, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwissenheit, Irrtümer und Chimären bald falsche Motive vorschoben, bald wirkliche verdeckten[764]." In dem klassischen Essay „Vom Unterschiede der Lebensalter", im ersten Bande der „Parerga und Paralipomena" hat Schopenhauer diesen Gedanken im einzelnen durchgeführt und näher erläutert.

Der Spielraum für die Modifikationen des Charakters wird bestimmt durch die Eigenart des Intellektes. Der Intellekt ist, im Gegensatz zum Willen, nicht metaphysisch. Er fällt in die Sphäre der Erscheinung und mithin in die Zeit. In dieser spielt sich sein gesamter Vorstellungsverlauf ab. Als zeitliches Geschehen findet auch eine dauernde Bereicherung und Berichtigung seiner Einsichten statt, durch welche er dieselben umgestalten und ausgestalten kann. Er ist das Veränderliche, welches dem unveränderlichen Willen immer neuen Stoff an Motiven entgegenbringt. Das gibt dem Willen Gelegenheit, sein konstantes, unveränderliches Wesen in neuartigen Formen zu entfalten.

Die Berichtigung der Erkenntnis erstreckt sich aber auch auf die Bekanntschaft mit unserem Charakter selbst. Durch stetig wachsende Erfahrung lernen wir nicht nur die für unsere obersten Willensziele geeigneteren Mittel, nicht nur die Charaktere Anderer, sondern auch uns selbst kennen. Erst Erfahrung klärt uns im Laufe allmählicher Bekanntschaft mit uns selbst über unser Wollen und Können auf, uns zeigend, was wir als menschliches Individuum eigentlich

zuoberst wollen, was die zweite und dritte Stelle nach diesem einnimmt. Der Einblick in diese Zusammenhänge gestattet uns, dem Kompaß unseres Lebens zielbewußt zu folgen und unsere Anlagen planvoll zu verwalten. Das ist die Lehre vom erworbenen Charakter, welche die Lehre vom angeborenen Charakter bedeutsam ergänzt. Erworbenen Charakter besitzen wir, wenn wir, aus gründlicher Kenntnis der unabänderlichen Eigenschaften unseres empirischen Charakters, des Maßes und der Richtung unserer geistigen und körperlichen Kräfte, also der gesamten Stärken und Schwächen unserer eigenen Individualität, bewußt diese Kenntnis zu sachgemäßer Anwendung bringen. „Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen." Ohne solche Regelung unserer selbst irrlichtelieren wir planlos hin und her, greifen gern, wie die Kinder auf dem Jahrmarkt, nach allem, was reizt, und gelangen zu nichts. Der erworbene Charakter beruht also gleichfalls auf Berichtigung der Erkenntnis, nicht auf Änderung des Wollens[765].

Auch das Phänomen der Reue muß von hier aus verstanden werden. Sie geht immer aus Berichtigung der Erkenntnis, nicht aus Änderung des Willens hervor und entsteht dann, wenn der Mensch, durch falsche Vorstellungen geleitet, etwas anderes getan hat, als seinem Willen gemäß war, und dessen nach vollzogener Handlung inne wird. So kann ein Mensch egoistischer gehandelt haben als seinem Charakter gemäß ist, verleitet durch irrige Vorstellungen von eigener Not und fremder Niedertracht. Ebenso kann ein Mensch weniger egoistisch gehandelt haben als ihm gemäß ist, durch fremdartige Anregungen bewogen zu einer für seinen Charakter zu edlen Tat. In beiden Fällen ergibt die Rückkehr der Besinnung eine Berichtigung der Erkenntnis, welcher das Phänomen der Reue entspringt[766].

Da wir erst durch Erfahrung und nach beendetem Kampf der Motive, gleich den Andern, auch uns selbst kennen lernen, ist es keine vergebliche Mühe, an einer Besserung unseres Charakters zu arbeiten und der Gewalt böser Neigungen zu widerstreben. Die Lehre vom angeborenen Charakter und seiner Konstanz bietet durchaus keinen Anlaß, sich tatenlos

dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder beliebigen Regung nachzugeben. Denn keine Wirkung tritt ohne ihre Ursache ein. Wir haben kein Recht, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen, welcher erst im Kampfe der Motive seine Eigenart enthüllt. Die Taten, welche solchermaßen zustandekommen, sind es allererst, die unser inneres Selbst offenbaren. Angesichts ihrer geschieht es, daß der Mensch bald mit Seelenangst, bald mit innerer Befriedigung auf den vollbrachten Lebenslauf zurücksieht. Im Spiegel unserer Taten erblicken wir das getreue Abbild unseres Charakters. Da wir von ihnen also nicht im voraus, sondern erst nachträglich Kenntnis gewinnen, „kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige."[767] Die ethische Einsicht in die Konstanz des angeborenen Charakters führt nicht zu moralischer Passivität.

D. DER ZUSTAND DES WILLENS IN DER WELT DER ERSCHEINUNG

Die Entscheidungen des Willens, mit welchen es die Ethik zu tun hat, können nicht unabhängig sein von der Einsicht, welche ihm über die Welt, in der er sich befindet, d. h. letzten Endes über sein eigenes Wesen, zuteil wird. Zwar kann der Intellekt den Willen nicht umschaffen, sondern nur durch Berichtigung der Erkenntnis die Äußerung seines konstanten Wesens modifizieren. Aber so wenig der Wille sich entwickeln oder qualitativ umgestalten kann, ist ihm doch in einer Hinsicht ein Wandel ermöglicht. Er kann, durch vertiefte und vervollständigte Einsicht in die Gesamtheit seines Wesens bewogen, seine unveräußerliche Eigenart entweder praktisch gutheißen und fördern oder aber, angesichts seiner eigenen Natur, zur Umkehr gelangen und sich selber aufheben. Daher trägt das vierte Buch des Hauptwerkes die bedeutsame Überschrift: „Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben."

Um zu solcher Selbsterkenntnis zu gelangen, muß dem Urwillen durch die Welt als Vorstellung sein eigenes Wesen im Spiegelbild aufgehen. Dieses Spiegelbild ist es, welches, tiefer gesehen, die ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Wollens und Handelns ergibt und die tatsächlichen Regungen des sitt-

lichen Bewußtseins herbeiführt. Der Zustand des Willens im Reiche seiner Erscheinung liefert infolgedessen auch den Schlüssel für das philosophische Verständnis der verschiedenen ethisch bedeutsamen Grundformen menschlichen Verhaltens. So bedarf die Kennzeichnung des Urwillens im Reich seiner Erscheinung des Abschlusses, um die großen Perspektiven zu eröffnen, welchen die Ethik fruchtbare Aufschlüsse entnehmen kann.

Die übliche Weltbetrachtung pflegt unter dem beschönigenden Einfluß des vom Willen bestochenen Intellektes ein geschminktes Gemälde zu entwerfen, wie der philosophische Optimismus aller Zeiten es getan. Eine redliche und unbefangene Philosophie dagegen hat im Sinne Schopenhauers die Pflicht, den allgemeinen Charakter des menschlichen Daseins ohne jede Schönfärberei in seiner nackten Tatsächlichkeit darzulegen. Tut sie das aber, so muß sie das naive Behagen des mit seinem Schicksal zufriedenen Philisters aus seiner Ruhe aufstören.

Der Grundcharakter des Urwillens hatte sich in seiner prinzipiellen Ziellosigkeit und seinem hoffnungslosen inneren Zwiespalt enthüllt, an welchem jede seiner Erscheinungen unvermeidlich teilnimmt[768]. Im Menschen gelangt dieser Wille zur deutlichsten Offenbarung, und das menschliche Leben spiegelt seinen Charakter am vollständigsten. Es bestätigt das Ergebnis der metaphysischen Betrachtung in vollem Umfange. Aus Mangel und Ungenügen geboren, setzt alles Streben bereits einen Zustand des Leidens voraus. Alles Leben aber ist zielloses, nie befriedigtes Streben ins Grenzenlose. Dieses Streben ist die Manifestation des Willens selbst. Blind und mit unersättlicher Gier dringt er vor. Wird er durch Hindernisse gehemmt, so entsteht neues Leiden; erreicht er jeweilig ein Ziel, so erfolgt Befriedigung. „Das Motiv überhaupt steht vor dem Willen als vielgestaltiger Proteus: es verspricht stets völlige Befriedigung, Löschung des Willensdurstes; ist es aber erreicht, so steht es gleich in anderer Gestalt da und bewegt in dieser aufs neue den Willen." Keine Befriedigung also ist dauernd, vielmehr ist jede immer nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. „Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; solange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens." Alles Leiden nämlich ist „durchaus nichts anderes

als unerfülltes und durchkreuztes Wollen; und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts anderes als der Objekt gewordene Wille selbst ist." Was die unorganische, erkenntnislose Natur bereits bekundet, zeigt deutlicher das Leben der Tiere, am deutlichsten aber das Leben des Menschen. Denn in eben dem Maße wie die Bewußtheit und Erkenntnisklarheit sich erhöhen, die Vollkommenheit der Willenserscheinung wächst, wird auch das Leiden in wachsendem Maße offenbar. Mit dem Grade der Bewußtheit und Intelligenz beständig sich steigernd, erreicht die Fähigkeit zu leiden im genialen Menschen ihren Gipfel. Das menschliche Dasein stellt das innere Schicksal des Weltwillens am deutlichsten dar. So ergibt sich die große und erschütternde Einsicht, daß alles Leben wesentlich Leiden ist[769].

In dieser Eigenschaft trägt das Leben das deutliche Gepräge durchgängiger Nichtigkeit, an allen Seiten, wo immer man es betrachten mag. Die allein wirkliche Gegenwart, in welcher wir leben, wird, in ungehemmter Flucht, unter den Händen uns beständig zur Vergangenheit. Unser Dasein, welches nur in der ausdehnungslosen Augenblicklichkeit besteht, ist ein „stetes Sterben", denn jeder erlebte Augenblick sinkt alsbald in den Abgrund der Vergangenheit, und das Vergangene ist nicht mehr. Und Entsprechendes gilt vom physischen Gebiet. Unser Gehen ist nur ein immer wieder gehemmtes Fallen, das Leben unseres körperlichen Organismus stellt sich als ein fortdauernd gehemmtes Sterben dar. Durch jeden Atemzug wehren wir den beständig eindringenden Tod ab; durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung kämpfen wir mit ihm. Trotz alledem ist der endliche Sieg des Todes gewiß; „denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt". Ziel- und rastloses Wollen ist der Kern der organischen wie der anorganischen Wesen. Einem unlöschbaren Durste vergleichbar ist dasjenige, was ihr innerstes Sein ausmacht. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem der Mensch folglich schon durch die Wurzel seiner Existenz anheimgefallen ist. Fehlt es dagegen an Objekten des Wollens, so entsteht ein Zustand entsetzlicher Leere und Langeweile. Sein Wesen und Dasein wird ihm zur unerträg-

lichen Last. So schwingt sein Leben, gleich einem Pendel, zwischen dem Schmerz und der Langeweile hin und her. Diese beiden machen des Lebens letzte Bestandteile aus[770].

Deutlicher noch wird das Verständnis dieser Zusammenhänge durch Schopenhauers spezielle Analyse der Eigenart von Glück und Befriedigung. Was wir gemeinhin Befriedigung oder Glück nennen, ist durchaus und wesentlich negativer Natur. Die Beglückung tritt nicht als selbständiges, positives Faktum ins Bewußtsein, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Jeder Wunsch aber stellt einen Mangel, einen Notstand, also einen Unlustzustand dar. Dieser ist Vorbedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung aber erlischt Wunsch und Genuß. Demnach kann Glück und Befriedigung nie mehr sein als Befreiung von einem Unlustzustande, von einer Not. Das Glück ist wesentlich negativer Art, wogegen der Mangel als Unlust oder Schmerz das eigentlich Positive ist. Er ist das Unmittelbare; Glück und Befriedigung ergeben sich erst mittelbar durch Aufhebung des Schmerzes daraus. Da der Mensch aber unermüdlich von Wunsch zu Wunsch eilt und jedes erreichte Ziel wieder die Quelle eines neuen Verlangens ist, so läßt sich der Satz, daß alles Leben wesentlich Leiden ist und keine dauernde Befriedigung zuläßt, nunmehr aus tieferen Gesichtspunkten begreifen. Nicht um eine Deklamation über das menschliche Elend von einseitiger und altbekannter Art handelt es sich, sondern um die kalte philosophische, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweisung, daß im Wesen des Lebens das Leiden unumgänglich begründet ist, wofür die Bestätigung a posteriori überall leicht zu finden ist. Das willensfreie Erkennen des ästhetischen Verhaltens ist eben deshalb das einzige reine Glück, weil ihm weder Leiden noch Bedürfnis vorhergeht und weder Reue, noch Leiden, noch Leere, noch Überdruß notwendig folgt. Doch vermag dieses Glück nicht das gesamte Leben, sondern nur Augenblicke desselben zu erfüllen. Aber nicht das Quantum der Leiden in der Welt und im Leben des Individuums, nicht das Übergewicht der Schmerzen und Übel in der Gesamtbilanz von Lust und Leid ist für die philosophische Beurteilung des Lebens als Ganzem entscheidend. Das bloße Dasein des Übels, das bloße Vorhandensein des

Leides ist ausschlaggebend. Dieses kann nie durch ein (wenn auch noch so großes) Maß seines Gegenteils getilgt und aus der Welt geschafft werden. „Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf; und ebensowenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine frühern Leiden ungeschehen."[771]

Und was a priori aus der Einsicht in die Grundnatur des Lebens folgt, tritt a posteriori in der Erfahrung mit überwältigender Deutlichkeit zutage. So trägt das Leben den Charakter beständiger Unsicherheit, unablässiger Not und Gefahr. Die Sorge um die Erhaltung jenes im Leiden wurzelnden und leiderfüllten, an sich selbst grund- und zwecklosen Daseins unter schweren, täglich sich erneuernden Bedingungen füllt in der Regel das ganze Menschenleben aus. „Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zusteuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühseligen Fahrt und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich." Und „wie die Not die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Not durch die sechs Wochentage repräsentiert". Der im Dienst des Willens befangene Intellekt gaukelt diesem beständig illusorische Ziele vor, die, sobald sie erreicht sind, sich als bedeutungslos herausstellen und von anderen, welche das gleiche Schicksal haben, abgelöst werden. So stellt sich das Leben dar als ein fortgesetzter Betrug im Kleinen wie im Großen. „Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war." Denn „das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden und der Mensch, um glücklich zu sein[772]." Die allgemeine Si-

gnatur des menschlichen Daseins ist es, auf die es im Sinne Schopenhauers ankommt, nicht auf seinen Lust- und Leidertrag als solchen[773].

Und immer ernster gestaltet sich das Bild des Lebens, je tiefer der philosophische Blick dringt. Der Ursprung des Lebens aus dem grund- und zwecklosen, unselig-zwiespältigen Willen verrät sich in allen seinen Erscheinungen. Not und Zufall, Torheit und Irrtum, Abgeschmacktheit und Niedrigkeit, Bosheit und Niedertracht führen in diesem Leben durchaus das Regiment, gegen welches sich alles Große, Echte und wahrhaft Bedeutende nur in schwerem Kampfe durchsetzt und behauptet. Ungeheuer ist der Aufwand und die Künstlichkeit der Anstalten, welche dem einen Zweck dienen, das Leben trotz aller seiner Dürftigkeit und Not zu erhalten. Und der Mensch bedarf zu seiner Erhaltung solchen Aufwandes. Hier aber zeigt sich deutlich das offenbare Mißverhältnis zwischen Mühe und Lohn. Stellt man beides vergleichend gegen einander, so enthüllt sich das Leben als „ein Geschäft, . . . dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt". Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint der Wille zum Leben „objektiv genommen, als ein Tor, oder subjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Wert hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivierter Trieb ist."[774]

Wie das Leben als solches wesentlich Leiden ist, so macht jede individuelle Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte aus, deren Verlauf mit seinen großen und kleinen Unfällen und Nöten wahrscheinlich keiner, der besonnen und aufrichtig ist, wünschen möchte, zum zweitenmal durchzumachen. Im ganzen und allgemeinen übersehen und mit Rücksicht auf die bedeutsamsten Züge betrachtet, ist das Leben jedes Menschen eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im einzelnen durchgegangen, trägt es den Charakter des Lustspiels, denn die alltäglichen Nöte und Plagen mit den Neckereien des Augenblicks und dem Schabernack des Zufalls ergeben lauter Komödienszenen. Aber der Verlauf des Einzellebens im ganzen mit den nie erfüllten Wünschen, vereitelten Bestrebungen, den vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, den unseligen Irrtümern des ganzen Lebens,

mit den steigenden Leiden und dem Tode am Schlusse, zeigt die Grundzüge des Trauerspiels. Das Leben stellt sich dar keineswegs als ein Geschenk zum Genießen, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten. Es trägt den Charakter einer kontrahierten Schuld. „Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? — Bei der Zeugung." Denn Geburt und Tod stehen zu einander in einem unlösbaren Abhängigkeitsverhältnis[775].

Und doch ist das Einzelleben nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Gesamtleben der Menschheit. Die wirklichen Nöte und Leiden sind nur ein Bruchteil der möglichen Nöte und Leiden, die den Menschen beständig bedrohen. „Wenn man nun endlich noch jedem die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen: und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finstern Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser *meilleur des mondes possibles* ist. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen als aus dieser unserer wirklichen Welt?" In der Tat verdient die Welt als Ganzes den Namen Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen, andererseits die Teufel darin. Die Weltgeschichte mit ihrem Zeugnis massenverschlingender Kriege, Inquisitionen, Hungersnöte und Epidemien vollendet das Bild des Willens zum Leben im Reiche seiner Erscheinung. Wie sieht dieses Bild nun aus, beleuchtet durch einen vom Willen unbestochenen Intellekt, der durch philosophisch vertieftes Erkennen den Schleier von ihm gerissen, welcher es der oberflächlichen und unphilosophischen Betrachtung zu verhüllen pflegt? Es kann nur eine Antwort geben: majestätisch und grauenvoll! Angesichts dieses Bildes stellt sich der philosophische Optimismus nicht nur als eine absurde, sondern zugleich als „eine wahrhaft ruch-

lose Denkungsart" dar, denn er erscheint als ein bitterer Hohn über die unermeßliche Leidensfülle der Menschheit[776]. Der kosmologisch-metaphysische Pessimismus ist ein radikaler. Er findet seine Ergänzung im psychologischen, biologischen und anthropologischen, durch deren Vereinigung er zu einem philosophischen wird. Auch hier wieder handelt es sich nicht um Lamentationen über vorhandene Mißstände unabänderlicher Art und unfruchtbare Anklagen gegen die Weltordnung, welche Schopenhauer mit ausdrücklichen Worten verwirft[777], sondern um eine rückhaltlose Generalrechenschaft über den Grundcharakter des Lebens in seiner Totalität, zum Zwecke einer philosophisch gereiften Orientierung des sittlichen Willens und eines philosophischen Verständnisses der Phänomene des moralischen Bewußtseins, welche dieses Leben de facto erzeugt. Sie ergibt, daß der Zustand des Willens in der Welt seiner Erscheinung ein wesentlich und grundsätzlich heilloser ist.

Hält die Erkenntnis des Menschen mit dem Wollen gleichen Schritt, so ist seine Stellung dem Dasein gegenüber, frei von jedem Wahn, eine klarbewußte. Als solche kann diese Stellung zum Gesamtbilde des Wirklichen von verschiedener Art sein. Die Einsicht, welche ihm über das Ganze der Welt zuteil wird, kann zum Motiv seines Wollens werden, indem sie dasselbe auslöst und damit die Bejahung des Willens zum Leben herbeiführt. Oder sie kann, statt als Beweggrund des Willens zu wirken, zum Quietiv des Wollens werden, indem sie dasselbe zur Ruhe, zur Aufhebung, zum Erlöschen bringt und hiermit zur Verneinung des Willens zum Leben führt. Beide Grundformen der Willenshaltung sind möglich und wirklich. Die ethische Betrachtung des menschlichen Verhaltens stößt auf dieselben, indem sie typisch wiederkehrende Handlungsweisen der Menschen antrifft, in welchen sich einerseits die Bejahung in ihren verschiedenen Graden, andererseits die Verneinung in ihren verschiedenen Abstufungen ausspricht. Beide Grundformen menschlichen Verhaltens gehen von einer Erkenntnis aus, aber nicht von einer abstrakten, in Begriffen und Worten verdeutlichten, sondern „von einer lebendigen, die sich durch die Tat und den Wandel allein ausdrückt[778]". Unter dem Gesichtspunkte beider Grundformen möglichen Verhaltens gilt es, die Phänomene des

praktischen Lebens der Menschen, insbesondere die moralischen Phänomene zu verstehen und zu erklären.

E. DER WILLE ZUM LEBEN IN SEINER BEJAHUNG

Nichts ist verfehlter als die von Unkundigen oft ausgesprochene und öfter noch gedankenlos nachgesprochene Behauptung, Schopenhauer „predige" die Verneinung des Willens zum Leben. Alle präskriptiven Ansprüche ablehnend, lehrt Schopenhauer die Bejahung des Willens nicht weniger als dessen Verneinung, mag auch der letzteren nach Umfang und Inhalt die größere Bedeutung in seiner Ethik zufallen.

Es erhebt sich zunächst eine naheliegende Frage: Ist denn der Wille überhaupt fähig, sich im Sinne der Bejahung oder der Verneinung des Lebens eigenmächtig zu entscheiden, wenn er als „Wille zum Leben" doch selbst ein Glied des Wirklichen ist? Die Antwort lautet: Als empirischer Wille keineswegs, denn als solcher untersteht er mit allen übrigen Erscheinungen dem Gesetz der Kausalität. Ob Bejahung oder Verneinung des Willens eintritt, hängt letzten Endes ab von dem Willen an sich, der als solcher diesem Gesetze entrückt, also frei ist.

Der Wille bejaht sich, bedeutet: er empfängt aus der vollständigen und deutlichen Erkenntnis seiner eigenen Objektität in Welt und Leben, die nur in der Erscheinungssphäre von ihm isoliert ist, den Antrieb, dieses so erkannte Leben als solches zu wollen und dem zuvor blinden Drang jetzt mit klarem Bewußtsein zuzustimmen. Dieser Antrieb wird geradezu in der, wenn auch nicht deutlich gewordenen, Überzeugung von der metaphysischen Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich geschehen. Er läßt also eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang der Dinge zu. Wenn der Wille bei erreichter Selbsterkenntnis in einem Menschen das Leben in gleicher Weise bejahen würde wie die Mehrzahl der Menschen dieser Bejahung praktisch huldigt, ohne sich über das eigene Tun völlig klar zu sein, so würde er, bei ruhiger Überlegung seinen bisher erfahrenen Lebenslauf von endloser Dauer oder von immer neuer Wiederkehr wünschen. Sein Lebensmut würde so groß sein, daß er gegen die Genüsse des Lebens alle Nöte und Beschwerden, denen er unterworfen ist, willig mit in den Kauf nähme. Er stände „mit festen

markigen Knochen auf der wohlgegründeten dauernden Erde" und hätte zur Furcht keinen Anlaß. „Gewaffnet mit der Erkenntnis, die wir ihm beilegen, sähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht[779]". Die Stütze solchen Verhaltens ist also nicht die Lehre von der harmonischen Vortrefflichkeit der Erscheinungswelt, die Basis der Willensbejahung nicht der Optimismus. Die monistische Gewißheit der metaphysischen All-Einheit alles Lebendigen liegt ihr zugrunde, die gleiche Gewißheit, welche auch die Basis der Willensverneinung bildet.

In minder geklärter Gestalt ist die Bejahung des Willens zum Leben der allgemeine Naturzustand des Menschen, in welchem keine Erkenntnis das beständige Wollen stört. Eine grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben waltet in ihm, von der alles Lebende, eben als Erscheinung des Willens zum Leben, durchdrungen ist. Diese Anhänglichkeit ist völlig unvernünftig und blind. Keinerlei Erkenntnis bildet ihren Ursprung[780]. Sie ist grundlos und irrational.

1. Die Stufen der Bejahung des Willens zum Leben

Die Bejahung des Willens zum Leben läßt sich in verschiedenen Graden und Abstufungen verfolgen. Zunächst kommt sie zum Ausdruck in der Befriedigung derjenigen Bedürfnisse, welche vom Dasein des Leibes und seiner Gesundheit unabtrennbar sind. Der Leib des Menschen ist ja nichts anderes als die Sichtbarkeit des Willens in der Besonderung seiner Erscheinung in diesem Individuum und auf dieser Stufe. Die Bejahung des Willens ist daher zu allererst Bejahung des Leibes. Durch sie wird zu-

nächst die Erhaltung des Individuums gesichert, wird dem Tode bis zum Abschluß des individuellen Lebens vorgebeugt. Die Erhaltung des Leibes durch Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse stellt einen so geringen Grad der Bejahung des Willens dar, daß angenommen werden könnte, bei freiwilliger Beschränkung auf die Befriedigung solcher Bedürfnisse sei mit dem Tode dieses Leibes auch der Wille erloschen, welcher in ihm erschien.

Allein die Bejahung des eigenen Willens und Leibes führt bereits über die Sphäre des individuellen Daseins hinaus. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes übersteigt die Bejahung der eigenen kurz bemessenen Existenz und bejaht das Leben über den Tod des Individuums auf unbestimmte Zeit hinaus. Im Akte der Zeugung spricht sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben aus. Als Folge desselben stellt sich in der Kausalreihe der Erscheinungen des Willens, welche wir Natur nennen, ein neues individuelles Leben ein. Vor den Erzeuger stellt sich das Erzeugte, „in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach, mit ihm identisch". Der Akt der Zeugung ist es, durch den die Geschlechter der Lebenden sich zu geschlossenen Einheiten formen und als solche perpetuieren. In Bezug auf den Erzeuger ist die Zeugung nur das Symptom seiner entschiedensten Bejahung des Willens zum Leben, in Bezug auf das Erzeugte: nicht etwa der Grund des Willens, welcher in ihm erscheint, denn der Wille an sich kennt weder Grund noch Folge, sondern, wie alle Ursachen, ist sie nur Gelegenheitsursache der Erscheinung jenes Willens zu dieser Zeit und an diesem Ort. „Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden, da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, dem *principio individuationis* unterworfen ist." Als stärkste und entschiedenste Bejahung des Lebens erweist sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes auch dadurch, daß sie dem „natürlichen Menschen" wie dem Tier als höchstes Ziel des Lebens erscheint. Ist die erste Stufe der Bejahung, die Selbsterhaltung, erreicht, so strebt er gleich allen animalischen Wesen nur nach Fortpflanzung des Geschlechts. So verlangt es seine Zugehörigkeit zur organischen Natur. Die Genitalien, in welchen der Leib sich beim Zeugungsakte bejaht, sind der eigentliche Brennpunkt des Willens; sie bilden den entgegengesetzten Pol zum Gehirn, dem Re-

präsentanten der Erkenntnis und damit der Welt als Vorstellung. Sind jene das Symbol der Bejahung des Willens, welche der Zeit endloses Leben zusichert, so symbolisiert der entgegengesetzte Pol die Verneinung desselben, denn die Erkenntnis schafft (wie bald deutlich werden wird) die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens und damit die Erlösung durch Freiheit, die Möglichkeit der Überwindung und Vernichtung der Welt[781]. Denn der Intellekt ist das erlösende Prinzip, der Wille das bindende.

Und wie die zähe Anhänglichkeit aller Naturwesen an das Leben keineswegs aus Erkenntnis hervorgeht, so ist auch der Generationsakt, in welchem der Wille zum Leben sich in seiner größten Konzentration darstellt, keineswegs eine Sache besonnener Erwägung, sondern etwas gänzlich anderes: „Man denke sich einmal, daß der Zeugungsakt weder ein Bedürfnis noch von Wollust begleitet, sondern eine Sache der reinen vernünftigen Überlegung wäre: könnte wohl dann das Menschengeschlecht noch bestehen? Würde nicht vielmehr jeder so viel Mitleid mit der kommenden Generation gehabt haben, daß er ihr die Last des Daseins lieber erspart oder wenigstens es nicht hätte auf sich nehmen mögen, sie kaltblütig ihr aufzulegen."[782]

Mit der Bejahung des Willens über den eigenen Leib hinaus bis zur Erzeugung eines neuen ist nun auch Leiden und Tod als unabtrennbar vom Leben aufs neue mitbejaht, und die Möglichkeit der Erlösung, welche durch vollkommenste Erkenntnis hätte herbeigeführt werden können, ist für diesmal vereitelt. Hier liegt der tiefe Grund des Schamgefühls über das Zeugungsgeschäft, bei welchem die Beteiligten sich zu verkriechen pflegen wie Verbrecher. Es dämmert dabei das Bewußtsein von der Vernichtung der Möglichkeit der Erlösung in diesem Fall und von der erneuten Perpetuierung der ganzen Not des Lebens. Wenn dagegen die Schwangere, ohne eine Spur von Scham, ja mit einer Art von Stolz, ihren Zustand zur Schau trägt, so ist dies daraus zu erklären, daß die Schwangerschaft mit der erneuten Möglichkeit der Erlösung in gewissem Sinn eine Tilgung der Schuld, welche durch den Akt der Zeugung entstanden ist, in Aussicht stellt. Daher trägt der Zeugungsakt alle Last von Scham und Schande, wogegen die ihm so nahestehende Schwangerschaft als rein, unschuldig, ja geradezu als ehrwürdig empfunden wird. „Ohne klare Be-

sonnenheit stehen die meisten Menschen auf diesem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da, mit unzähligen Individuen in endloser Zeit und endlosem Raum und endlosem Leiden zwischen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es ist hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten auf und ist auch sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will."[783]

Die Bejahung des Willens gilt zunächst der Erhaltung des eigenen Leibes und der Fortpflanzung des Geschlechts. Oft aber geschieht es, daß der Wille sich solchermaßen steigert, daß seine Bejahung im Individuum über die Bejahung des eigenen Daseins hinaus zur Verneinung und Aufhebung des fremden Daseins wird, wo dieses ihm im Wege steht. Die daraus sich ergebenden Verhältnisse sind für die Ethik von größter Bedeutsamkeit.

2. Die Fortpflanzung des Geschlechts

a) Die Erblichkeit der Eigenschaften

Wenn bei der Zeugung die von den Eltern ausgehenden Keime sich zur Entstehung eines neuen Individuums verbinden, so unterliegt keinem Zweifel, daß nicht nur die Eigentümlichkeiten der Gattung, sondern auch gewisse individuelle Grundeigenschaften der Eltern auf die Frucht übertragen, d. h. vererbt werden. So augenscheinlich nun die Erblichkeit der äußeren, leiblichen Eigenschaften ist, so wenig tritt dieselbe bei den inneren, geistigen Eigenschaften unmittelbar in die Erscheinung. Aber auch sie ist nicht zu leugnen. Schwieriger ist es, das geistige Erbteil zu sondern, welches wir von jedem der Eltern überkommen, und die Frage zu beantworten, ob bei der Vererbung geistiger Eigenschaften von väterlicher und von mütterlicher Seite prinzipiell eine allgemeinere Gesetzlichkeit konstatierbar ist.

Auch dieses Problem erweist sich als lösbar mit Hilfe der Grunderkenntnis, daß der Wille der Kern und das Radikale im Menschen, der Intellekt hingegen das Sekundäre und Akzidentelle ist. Diese Gewißheit legt schon vor Befragung der Erfahrung die Annahme nahe, daß bei der Zeugung der Vater als Vertreter des starken Geschlechtes und als zeugen-

des Prinzip dem neuen Lebewesen die Basis, das Radikale des neuen Lebens mitteilt, also den Willen; die Mutter dagegen, als empfangendes Prinzip, das Sekundäre, den Intellekt. Diese Annahme wird nun bei sorgfältiger und gründlicher Nachprüfung durch die Erfahrung tatsächlich bestätigt. Der Mensch erbt seine Neigungen, sein Temperament, seinen moralischen Charakter vom Vater, seine Intelligenz und deren Grad, Beschaffenheit und Richtung dagegen von der Mutter. Die moralischen Eigenschaften im weitesten Sinne sind väterlichen, die intellektuellen mütterlichen Ursprungs.

Um dieses Grundgesetz für die Erblichkeit der Eigenschaften in der Erfahrung bestätigt zu finden, ist allerdings erforderlich, einmal der tatsächlichen Vaterschaft vollkommen gewiß zu sein, sodann aber die Modifikation zu berücksichtigen, welche der Intellekt auf die Äußerungsweise des Willens auszuüben vermag, ohne denselben in seinem Kerne zu verändern. „Ist z. B., vermöge des Erbteils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Überlegung ausgestattet, so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften teils gezügelt, teils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger oder heimlicher Äußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwa nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehen wird; und ebenso kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegenteil." Für den Satz dagegen, daß der Intellekt von der Mutter ererbt wird, bildet ein Zeugnis früher Anerkennung der alte volkstümliche Ausdruck „Mutterwitz".

Zur Bestätigung des aufgestellten Satzes verweist Schopenhauer auf den eigenen Erfahrungsbereich jedes Einzelnen, sodann auf die erdrückende Fülle von Beispielen, welche die Geschichte, ungeachtet aller Fragwürdigkeit ihrer Überlieferung, bietet. Trotz scheinbarer Ausnahmen tritt dem tiefer Blickenden überall der gleiche Zusammenhang entgegen. So kommt es, daß zwischen Vater und Sohn wirkliche Identität des Wesens, d. h. Übereinstimmung der Willensanlagen, also des Charakters, besteht, zwischen Mutter und Sohn dagegen bloße Übereinstimmung des Intellekts. „Zwischen Mutter und

Sohn kann der größte moralische Gegensatz bestehen, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller."

Die gewonnene Grundeinsicht in die Gesetze der Erblichkeit der Eigenschaften ermöglicht eine Erklärung des Disharmonischen und Schwankenden im Charakter vieler Menschen aus der Disharmonie der vererbbaren Anlagen in der Natur der Eltern. Aber sie kann zugleich den Gedanken einer fruchtbaren, praktischen Anwendung stützen, den Gedanken einer wirklichen und gründlichen Veredelung des Menschengeschlechts durch vernünftige Regulierung der Fortpflanzung. Eine geeignete Auslese der zeugenden Individuen, derart, daß Männern von edlem und tüchtigem Charakter Mädchen von Geist und Verstand beigegeben würden, müßte das menschliche Geschlecht unfehlbar verbessern. Bei Ablehnung solcher, in ähnlichem Sinne schon von Platon vertretenen, Pläne als allzu utopisch könnte man zum mindesten durch Eliminierung unheilvoller Elemente vom Fortpflanzungsprozeß (z. B. Kastration von Verbrechern) eine wenigstens partiell heilbringende Auslese schaffen[784]. Mit solchen Gedanken und Entwürfen eilt Schopenhauer modernsten Bestrebungen einer zielbewußten Eugenik, ja einer biologischen Aufwärtsführung des menschlichen Geschlechtes voraus und liefert bereits eine bemerkenswerte Vorstufe zu Friedrich Nietzsches Lehre von der Züchtung eines Menschentypus höherer Art.

Metaphysisch betrachtet, ist es derselbe Charakter, d. h. derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Deszendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Doch ist in jedem Gliede des Stammes ihm ein anderer Intellekt und damit ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntnis beigesellt. Infolgedessen stellt sich jedem derselben das Leben von einer verschiedenen Seite und in verschiedenem Lichte dar. So erhält er immer wechselnd neue Grundansichten und neue Belehrung. Freilich kann er die Einsichten, welche in dem einen Lebenslauf gewonnen werden, nicht unmittelbar dem anderen übermitteln, da der Intellekt mit dem Tode des Individuums erlischt. Jedoch erhält sein Wollen selbst, infolge jeder neuen Grundansicht des Lebens, eine andere Richtung, erfährt also durch den Ertrag erneuter Erkenntnis eine Modifikation und wird, was das Wichtigste ist, erneut in die Lage versetzt, von neuem das Leben zu bejahen oder zu verneinen.

b) Die Metaphysik der Geschlechtsliebe

Der Möglichkeit einer künstlichen Regulierung der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes innerhalb gewisser Grenzen steht gegenüber das elementare Walten der Natur. Die Geschlechtsliebe ist es, welche die Zusammensetzung der nächsten Generation durch Vereinigung der Geschlechter herbeiführt und damit das große Drama des menschlichen Lebens unermüdlich von einem Akte zum andern weiterspinnt.

Das unerschöpfliche, nie veraltende Thema der Dichter aller Völker und Zeiten ist die Geschlechtsliebe, ein philosophisch nicht weniger ernst zu nehmender Gegenstand, welcher angesichts der so bedeutsamen Rolle, die er durchweg im Menschenleben spielt, von den berufenen Denkern sehr zu Unrecht vernachlässigt worden ist. Daß seine Erörterung in die Ethik fällt, folgt aus seiner Zugehörigkeit zur Lehre von der Bejahung des Willens.

Die ungemein wichtige Rolle, welche die Geschlechtsliebe in ihren verschiedenen Abstufungen und Nüancen nicht nur in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, in der sie sich nächst der Liebe zum Leben als die stärkste aller Triebfedern erweist, drängt sich dem philosophischen Betrachter des menschlichen Daseins in allen Gebieten desselben überwältigend auf. Bildet doch das Geschlechtsverhältnis in der Menschenwelt den „unsichtbaren Mittelpunkt alles Tuns und Treibens", indem es, trotz aller ihm übergeworfenen Schleier, überall hervorguckt. Die Hauptangelegenheit aller Menschen wird heimlich betrieben und öffentlich möglichst ignoriert. „In der Tat aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und womöglich ganz verdeckt zu halten oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme."[785] In dieser ihrer geheimen Herrscherrolle bildet die Geschlechtsliebe eine allumfassende, urgewaltige Macht, welche als letztes Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens auf die wichtigsten Angelegenheiten nachteiligen Einfluß übt, die ernst-

haftesten Beschäftigungen unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe zeitweise in Verwirrung versetzt und „sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten störend mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuskripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die wertvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichtum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräter macht, demnach im ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist".

Unabweisbar drängt sich hier die Frage auf: „Wozu der Lärm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Not? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grete finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen?" Dem ernsten Forscher aber entschleiert sich der tiefere Zusammenhang: Es ist keine Kleinigkeit, um was es sich hier handelt, sondern die Wichtigkeit der Sache ist „dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen". Der Endzweck aller Liebeshändel, gleichviel in welchen Formen sie sich abspielen mögen, ist tatsächlich wichtiger als alle übrigen Zwecke im Menschenleben und daher des tiefen Ernstes, mit dem jeder ihn verfolgt, völlig wert. Dasjenige, was hier zur Entscheidung gelangt, ist nichts Geringeres als die Zusammensetzung der nächsten Generation, von welcher wiederum unzählige Generationen abhängen. Die Personen des gleichen Dramas, welche auftreten werden, wenn wir abgetreten sind, werden hier ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach bestimmt. Wie nämlich das Dasein dieser künftigen Individuen durch den Geschlechtstrieb überhaupt bedingt ist, so ist ihre qualitative Beschaffenheit durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. h. die Geschlechtsliebe, bedingt und wird durch dieselbe unwiderruflich festgestellt.

Damit ist der Schlüssel zur Lösung des Problems gefunden. Bleibt die ungeheure Rolle, welche der Eros im menschlichen Dasein spielt, angesichts des scheinbar trivialen Endzieles für

die empirische Betrachtung ein unlösbares Rätsel, so enthüllt sich ihre Bedeutung in der Metaphysik der Geschlechtsliebe. Nur scheinbar huldigt der Mensch, wenn er seiner Liebesneigung folgt, dem eigenen, individuellen Wohl. In Wahrheit steht er im Dienste der Gattung, um deren Dasein und Beschaffenheit in künftigen Zeiten es sich bei allen Liebesangelegenheiten handelt. Der Wille des Einzelnen tritt bei ihnen „in erhöhter Potenz", als Wille der Gattung, auf. Dies ist es, worauf das Pathetische und Erhabene, der Überschwang aller Entzückungen und Schmerzen der Liebesangelegenheiten beruht, welches die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden zu behandeln, weil kein Thema diesem an Interesse gleichkommt, indem es, über das Wohl und Wehe des vergänglichen Einzelnen hinausgreifend, das unsterbliche Leben der Gattung betrifft. Denn nicht die individuellen Beglückungen der Liebenden, sondern das bestimmte, durch sie zu erzeugende Kind, in welchem der Wille zum Leben sich objektivieren will, ist der eigentliche, wenn auch den Beteiligten unbewußt bleibende Zweck des ganzen Liebesromanes. Und dieser Zweck, dem unbemerkterweise die überschwänglichsten Gefühle und Worte geweiht sind, ist an Bedeutung in der Tat unüberbietbar. „Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man diesen Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittelst jenes Treibens und Mühens ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen könnten und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben und gibt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und

diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften beider, zu einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt ist die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß, was sie zeugen könnten, nur ein übel organisiertes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen sein würde." Das neue Individuum ist gewissermaßen eine neue Platonische Idee. Als solche strebt es, gleich allen Ideen, mit äußerster Energie in die Erscheinung zu treten. Die Gier und Heftigkeit aber, mit welcher das geschieht, ist nichts anderes als die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. So verschieden die Grade derselben auch sein mögen, bleibt sie sich doch überall wesensgleich.

Der Grad der Leidenschaft in der Liebe der Geschlechter hängt ab von dem Grade, in welchem dieselbe individualisiert ist, d. h. von dem Maße, in welchem das geliebte Individuum vermöge seiner besonderen Eigenschaften in ausgezeichneter, vielleicht unersetzlicher Weise geeignet ist, das Verlangen des Liebenden zu befriedigen. Hierbei kommt es nicht allein auf Gesundheit, Kraft und Schönheit an, welche für den Gattungscharakter der Menschenspezies als Basis aller Individualität in der Tat von hoher Bedeutung sind, sondern auf die besondere Angemessenheit beider Individuen zu einander. Die höchsten Grade der Liebesleidenschaft entspringen aus einer Angemessenheit solcher Art, „vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich darstellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive ebenso über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies ist also die Seele einer eigentlichen großen Leidenschaft". Je vollkommener die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen verschiedenen Geschlechtes zu einander ausfällt, desto stärker ihre gegenseitige Leidenschaft. Und zwar erstreckt sich diese Angemessenheit auf geistig-moralische Eigenschaften und auf körperliche zugleich, wie Schopenhauer in höchst interessanter Weise darlegt. „Über das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden und mit Recht:

denn es gilt den Typus der Gattung." Das Grundgesetz über die Erblichkeit der Eigenschaften findet hier seine Bestätigung. Was das Weib dem Kinde seinerseits erblich nicht zu geben vermag, eben das liebt es am Manne, und umgekehrt. Festigkeit des Willens, Kraft, Mut und Entschlossenheit, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte sind es, wodurch das Weib instinktiv gewonnen wird, denn diese Eigenschaften erben vom Vater; wogegen intellektuelle Vorzüge es kalt lassen oder gar abstoßen (eben weil sie nicht väterliches Erbe sind). Umgekehrt wird der Mann in der instinktiven Liebe nicht durch die Charakteranlage des Weibes bestimmt, sondern intellektuelle Eigenschaften wirken hier bedeutsam ein, mag auch die Rücksicht auf körperliche Vorzüge leicht überwiegen. Freilich gilt all dieses nur von dem elementaren Wohlgefallen am anderen Geschlecht, aus welcher die eigentliche „Verliebtheit" erwächst, nicht von einer Wertschätzung, welche das Produkt vernünftiger Überlegung ist. Zu den Rücksichten, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. h. die Schönheit, betreffen und welche in physische und psychische zerfallen, kommen endlich solche, welche aus dem Bedürfnis nach Korrektur und Neutralisierung vorhandener Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Hier liebt jeder das, was ihm abgeht. All dies geschieht in unbewußter Rücksicht auf das zu erzeugende Wesen, dessen Entstehungsgeschichte bereits mit dem ersten Blick der Liebenden beginnt.

So handelt das Individuum bei der geschlechtlichen Liebe, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung. „Daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm als solchem gleichgültig sein könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Teile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus." Der Genius der Gattung also ist der *spiritus rector* in aller ge-

schlechtlichen Liebe der Individuen, deren persönliches Wohl er jederzeit bereit ist, rücksichtslos zu opfern. „Im Bewußtsein also, Angelegenheiten höherer Art als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüten einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters."

Um aber dem Dienste der Gattung in solcher Weise ergeben zu sein, muß das Individuum einem W a h n e huldigen, welchen seine egoistische Grundanlage notwendig macht. Es muß glauben, seinen persönlichen Zwecken nachzugehen, während es den Zielen der Gattung dient. Nur so kann es sicher und erfolgreich für die Gattung wirken. Dieser Wahn stellt sich als ein Instinkt dar, welcher das der Gattung Förderliche dem individuellen Willen derart darbietet, daß dieser eigene individuelle Zwecke zu verfolgen glaubt, während er de facto generellen nachgeht. Der Gattungszweck verlarvt sich bei der Geschlechtsliebe in den persönlichen Zweck des Individuums und nimmt die Maske egoistischer Motivierung an; ähnlich, wie dies wahrscheinlich bei den Instinkten und Kunsttrieben der Tiere der Fall ist, z. B. wenn der Vogel sein Nest baut, das Insekt Futter für künftige Nachkommenschaft besorgt u. dgl. Wie bei allem Instinkt, nimmt auch hier die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. „Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausschließlich auf ein e i n z i g e s Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen Besitz ihm ein überschwengliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Dasein gelangen soll." Der Charakter des Instinkts kommt dabei deutlich zum Ausdruck in der Tatsache des Handelns wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben. „Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der S i n n d e r G a t t u n g,

welcher, den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuieren möchte." Die Erfüllung des vom Individuum sehnsüchtig Verlangten dagegen „kommt eigentlich nur der Gattung zugute und fällt deshalb nicht in das Bewußtsein des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war".

Bleibt der Liebesleidenschaft in höchster Potenz die Befriedigung versagt, so kann die Übermacht des Gattungswillens das schwache Gefäß des Individuums zertrümmern. Die Katastrophe des Selbstmordes ist unausbleiblich, da der individuelle Wille, unfähig, seine Mission im Dienste der Gattung zu erfüllen, hilflos an seinem Unvermögen zerbricht. Aber nicht nur unbefriedigte Liebesleidenschaft, sondern auch die befriedigte nimmt öfter einen unglücklichen Ausgang als einen glücklichen, indem ihre Anforderungen oft, vielleicht in der Regel, mit der Wohlfahrt der eigenen Individualität kollidieren, ja zerstörend in den eigenen Lebenslauf eingreifen. Verblendet durch den vom Gattungswillen vorgegaukelten Wahn, vermag sich der Verliebte, trotz zeitweiliger Einsicht, nicht von dem Gegenstand seiner Leidenschaft zu lösen. Deshalb stellten die Alten den Amor b l i n d dar. Der Genius der Gattung steht mit den Genien der Individuen auf Kriegsfuß, immer bereit, das persönliche Glück schonungslos zu zerstören. Dementsprechend haben die Alten den Gattungsgenius im Cupido personifiziert, einem trotz seines kindischen Ansehens grausamen und feindseligen Gott, einem kapriziösen und despotischen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menschen [786].

Folgt aus der Bejahung des Willens zum Leben die Fortpflanzung der Individuen, die Erhaltung der Gattung und damit die endlose Perpetuierung des menschlichen Daseins überhaupt, so entsteht die Frage, in welcher Gestalt sich die menschliche Gesellschaft, als Ergebnis und Träger solcher Bejahung, darstellt und welches die Regulative sind, die das Wollen der einzelnen Individuen innerhalb der Gemeinschaft beherrschen.

3. Die zeitliche Gerechtigkeit

Der innere Zwiespalt des Willens mit sich selbst war eine der Grundeinsichten der Metaphysik. Er tritt im Reiche der Erscheinung des Willens in dem beständigen Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen zutage. Auf der obersten Stufe seiner Objektivation gelangt er, wie alles übrige, zu erhöhter Deutlichkeit. Den Ausgangspunkt und die Triebfeder dieses Kampfes bildet der Egoismus. Er stellt eine Gesinnung dar, die jedem Ding in der Natur wesentlich, ja mit dem Kern eines jeden aufs engste verwachsen ist. Er ist es aber auch zugleich, durch den der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur „fürchterlichen Offenbarung" gelangt. Der Egoismus entspringt aus dem Umstande, daß die Objektivation des Willens innerhalb der Formen des Raumes und der Zeit stattfindet, weshalb er notwendig in Gestalt einer Vielheit von Individuen erscheint, in deren jedem er ganz und ungeteilt vorhanden ist, so daß er um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens erblickt. Denn die Erscheinung des Willens hat zu seiner Form: das *principium individuationis*. Dieses Prinzip aber individualisiert nicht nur den an sich ungeteilten und unteilbaren Urwillen in eine unermeßliche Fülle von Einzelwesen, sondern es isoliert zugleich jedes Einzelwesen gegen jedes andere, da auf Grund der räumlichen und zeitlichen Trennung jeder einzelne unmittelbar nur sich selbst als real gegeben findet, die anderen dagegen nur mittelbar, auf Grund der Wahrnehmung ihres Leibes als Vorstellungen, die als solche abhängig von seinem eigenen Bewußtsein sind, dessen Zentrum er selber ist. Nur das eigene Bewußtsein und innerhalb desselben der eigene Wille kann grundsätzlich Inhalt möglicher Erfahrung sein. Die einzige Welt, welche der einzelne wirklich kennt, und von der er unmittelbar weiß, trägt er in sich, als Bestandteil seines Bewußtseins. Er ist der Mikrokosmos, welcher den Makrokosmos einschließt, der als bloße Modifikation und Akzidenz des Mikrokosmos mit diesem auftritt und untergeht. Während für die objektive Betrachtung des äußeren Naturzusammenhanges das eigene Selbst des Individuums zu einem verschwindenden Bruchteil der lebenden Menschheit zusammenschrumpft, stellt es sich für die subjektive Ansicht eines jeden in kolossaler Größe dar, derart, daß jeder sich als „Mittelpunkt der Welt"

betrachtet, ja als „Inhaber aller Realität", wogegen alle übrigen Wesen ihm nur als Modifikationen dieses seines Selbst gegeben sind.

Diese Sachlage enthält die theoretischen Elemente, aus denen praktisch der Egoismus erwächst. Da das Individuum nur sich selbst unmittelbar als gegeben findet, andere Wesen dagegen nur durch Vermittlung seines Bewußtseins und somit sekundär und indirekt, so ist die natürliche Gesinnung des Menschen die, daß er seine eigene Existenz und sein eigenes Wohlsein vor allem anderen berücksichtigt, ihnen die höchste, ja einzige Bedeutung beilegt und dem eigenen Vorteil alles übrige, selbst das Wohl anderer Menschen, unbedenklich zum Opfer bringt, wie diese auf der Stufe natürlicher Gesinnung ihm gegenüber das gleiche tun. „Keinen größern Kontrast gibt es als den zwischen dem hohen und exklusiven Anteil, den jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres." [787]

Wie Erkenntnis, Schmerz, Freude, so erreicht auch der Egoismus im menschlichen Bewußtsein seinen höchsten Gipfel. Hier muß infolgedessen der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen aufs entsetzlichste hervortreten. Tatsächlich bestätigt dies die Weltgeschichte und die tägliche Erfahrung durchaus. Am deutlichsten tritt es zutage, sobald eine Gruppe von Menschen sich von Gesetz und Ordnung entbunden fühlt. Das *„bellum omnium contra omnes"*, welches Hobbes geschildert hat, wird alsbald zur vollendeten Tatsache, und der Satz *„homo homini lupus"* findet seine offenkundige Bestätigung [788]. Es zeigt sich, daß jeder dem andern zu entreißen sucht, was er selbst haben will, ja oftmals, daß einer, um seinem Wohlsein nur einen geringen Zuwachs zu verschaffen, das Glück und Leben des anderen zerstört. Dieser höchste Ausdruck des Egoismus wird nur noch übertroffen von der eigentlichen Bosheit, welche den Schaden und Schmerz anderer sucht, ohne dadurch eigenen Vorteil zu erlangen. Im Kampf der Individuen unter einander tritt jene Eris zutage, welche als Ausdruck des in sich selbst zwiespältigen Weltwillens dem Leben wesentlich und unvermeidlich ist und eine unversiegbare Quelle des Leidens bildet, trotz aller Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat. Solche Vorkehrungen gegen die gemeingefährlichen Auswüchse des natürlichen Egoismus sind positives Recht und Staat.

a) Das Recht

Der Begriff des Rechtes ist, gleich dem der Freiheit, ein negativer[789]. Der ihm korrespondierende Begriff positiven Inhaltes ist der des Unrechtes, dessen Verhinderung das Recht darstellt und bezweckt. Unrecht besteht in der Bejahung des eigenen Willens durch Verneinung des fremden, im anderen Individuum erscheinenden, d. h. im Einbruch in die Sphäre fremder Willensbejahung. Dieser Einbruch kann in Verletzung oder Zerstörung des fremden Leibes zum Ausdruck kommen oder in der Unterjochung und Ausbeutung fremder Kräfte. Immer zwingt der Unrecht-Ausübende dem fremden Individuum unter Durchkreuzung der Wollungen desselben seinen Willen auf. Der Unrecht-Leidende fühlt solchen Einbruch in die Sphäre der Bejahung seines eigenen Leibes (Willens) durch Verneinung desselben von seiten eines fremden Individuums unmittelbar als geistige Verletzung oder Schmerz. Dem Unrecht-Ausübenden, dem das Bewußtsein davon dämmert, daß es an sich derselbe Wille ist, der im eigenen und im fremden Leibe erscheint und der durch übermäßige Bejahung in der einen Erscheinung die andere verneinend sich selbst zerfleischt und gegen sich selber streitet, stellt dieser Sachverhalt sich dar als Gefühl des ausgeübten Unrechts oder als Gewissensbiß.

Der Gegenstand, welcher im Unrecht verletzt und durch Recht geschützt wird, kann sein: die Person, das Eigentum, die Ehre. Bei der Verletzung der Person ist der Einbruch in die fremde Willenssphäre ohne weiteres klar. Das Eigentumsrecht gründet sich auf die Bearbeitung der Dinge durch eigene Kraft oder auf die bei ihrem Erwerb aufgewandte Mühe. Das Ergebnis eigenen Kräfteaufwandes ist auf sie übergegangen. Durch diesen sind sie mit der Arbeitskraft ihres Besitzers gleichsam verwachsen und bilden infolge der auf sie verwandten Mühe gewissermaßen einen Bestandteil dessen, was er selber ist. Der Diebstahl bedeutet somit ebenfalls einen Einbruch in die Sphäre des fremden Willens. Er stellt eine Bejahung des eigenen Willens durch Verneinung des fremden dar; denn der Dieb entzieht dem Eigentümer den Erfolg seiner auf den gestohlenen Gegenstand verwendeten Kraft und Mühe[790]. Und Entsprechendes gilt von der Ehre, welche Schopenhauer mit scharfer Kritik ihrer

konventionellen Behandlungsweisen in vielseitiger Beleuchtung schildert und auf ihre positive Bedeutung zurückzuführen sucht[791].

Das Recht stellt nun die Negation des Unrechtes dar. Als solche spricht es nichts anderes aus als die Verneinung der Verneinung des fremden Willens, d. h. die Ablehnung des Eindringens in die Sphäre der der fremden Person als solcher wesentlichen Willensbejahung. Um dieser Ablehnung den Charakter wirksamer Abwehr zu verleihen, bedarf es unter Umständen der Gewalt, welche indessen immer nur durch ihr Motiv, nicht aber durch sich selbst gerechtfertigt ist. Sie bezweckt nicht die Erweiterung der Machtsphäre eigenen Wollens durch Verneinung des fremden Willens, sondern hat gerade die Verhinderung solchen Eindringens in die fremde Willenssphäre zum Ziel. Sie ist nur „Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation". Ohne Unrecht zu begehen, können wir den fremden Willen, welcher den unseren verneint, zwingen, von dieser Verneinung abzustehen und haben insoweit ein Zwangsrecht. Ob dieser Zwang durch Gewalt oder durch List ausgeübt wird, ist verhältnismäßig gleichgültig. Nicht gleichgültig dagegen ist, ob das Unrecht, d. h. die Bejahung meines Willens, durch Verneinung des Willens fremder Individuen durch Gewalt oder durch List geschieht. Die Täuschung des anderen durch Vertragsbruch zum Beispiel übertrifft an Schimpflichkeit das Unrecht durch Gewalt, weil sie neben der Unredlichkeit Schwäche bezeugt und den also Handelnden als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt. „Der tiefe Abscheu, den Arglist, Treulosigkeit und Verrat überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt."

Recht und Unrecht haben, ohne alles positive Gesetz, eine rein moralische Bedeutung, die auch für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger, bestehen bliebe. Denn die Begriffe Recht und Unrecht sind auch für den Naturzustand gültig und keineswegs konventionell, wie Hobbes lehrt. Es gibt ein Recht, auch wenn dieses nicht in positiven Satzungen zum Ausdruck gelangt, ein Recht, welches also auch im vorstaatlichen Zustand bestünde, wo keine solchen Satzungen

existieren, ein Naturrecht, das vom positiven Recht unterschieden werden darf. Recht und Unrecht gelten daselbst nur als moralische Begriffe, indem sie bei der Selbsterkenntnis des eigenen Willens in Jedem den Punkt bezeichnen, wo die Bejahung dieses Willens zur Verneinung des fremden wird. Die Grenze zwischen Beidem teilt das ganze Gebiet möglicher Handlungen in solche, die Unrecht, und solche, die Recht sind. Freilich bleibt diese Grenze trotz aller Normierungsversuche Schopenhauers eine fließende und relative. Denn ob und wo ein Einbruch in die Sphäre fremder Willensbejahung beginnt, hängt davon ab, wieweit diese sich erstrecken kann, ohne den eigenen zu verneinen. Das aber hängt wieder von dem Grade ab, in welchem der eigene sich bejaht. Diese Sachlage macht ohne Hinzuziehung anderweitiger Normen eine allgemeingültige Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht unmöglich.

Als Teilgebiet der Moralphilosophie ist auch die philosophische Rechtslehre, bei aller scheinbaren Voraussetzungslosigkeit ihrer Darlegungen, metaphysisch fundiert. Das metaphysische Fundament bildet der unaufhebbare, in der Ureinheit alles Seins wurzelnde Widerstreit des Willens mit sich selbst, der in dem allgemeinen Konflikt der Individuen unter einander, als natürlicher Folge der Bejahung des Willens, zum Ausdruck kommt und dem in den Forderungen des Rechts (als Negation des Unrechts) wenigstens ein gewisser Einhalt geboten wird. Denn das Recht stellt eine Regulierung der willensbejahenden Handlungen dar im Sinne einer Vermeidung fremder Willensverneinung. Die sogenannten Menschenrechte reduzieren sich auf den Satz: „Jeder hat das Recht, alles das zu tun, wodurch er keinen verletzt." Die Gleichheit der Rechte der Menschen aber gewinnt trotz der Ungleichheit menschlicher Kräfte und Fähigkeiten ihre Begründung durch den Umstand, daß „in Jedem derselbe Wille zum Leben, auf der gleichen Stufe seiner Objektivation, sich darstellt."[792]

b) Der Staat

Wenn die philosophische Lehre vom Recht, als Teil der philosophischen Morallehre, sich nur auf das Tun, nicht auf das Leiden des Rechts oder Unrechts bezieht, so findet dieselbe ihre Ergänzung in der Lehre vom Staat und von der Gesetzgebung, welche ihrerseits allein auf das Unrechtleiden

geht. Der maßgebende Gesichtspunkt wird von der aktiven Seite jetzt auf die passive verlegt. Dem „sehr sonderbaren Irrtum", der Staat sei „eine Anstalt zur Beförderung der Moralität", er ziele auf Änderung des Willens der Menschen oder sei gar der „höchste Zweck und die Blüte des menschlichen Daseins", stellt Schopenhauer eine Staatsanschauung gegenüber, welche in wesentlichen Punkten die Lehre von Hobbes bestätigt und weiterführt[793]. Fern von allen moralisierenden Absichten ist der Staatsvertrag, als Grundlage aller gesetzlich verbürgten Gemeinschaftsordnung, aus dem natürlichen Bestreben der Menschen hervorgegangen, das Maß des allgemeinen Unrechtleidens durch Übereinkunft soweit zu verringern wie möglich. Bei dem Bemühen, die Nachteile zu überwinden, welche aus dem anarchischen Zusammenleben der Menschen entspringen, zeigte die über den einzelnen Fall hinaus die allgemeinen Verhältnisse überschauende Vernunft, daß das Ziel einer Verringerung des Unrechtleidens am sichersten erreicht wird durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches von dem daraus entspringenden gemeinschaftlichen Vorteil überwogen wird. Mit wachsender Einsicht überzeugten sich die Menschen, daß, um das allen zugeteilte Leiden zu vermindern und das unaustilgbare Maß desselben möglichst gleichmäßig zu verteilen, das beste und sicherste Mittel sei, den Schmerz des Unrechtleidens allen dadurch zu ersparen, daß auch alle auf den Genuß des Unrechttuns verzichteten. Bei der Betrachtung der Beziehungen der Individuen unter einander nämlich stellte sich mit zunehmender Deutlichkeit heraus, daß der Genuß des Unrechttuns in einem Individuo in jedem Einzelfall durch einen verhältnismäßig größeren Schmerz im Unrechtleiden des anderen überwogen werde; sodann, daß die Gefahr des Unrechtleidens (ohne jenen allgemeinen Verzicht) beständig jedes Individuum bedrohe, ohne daß der Nachteil solcher Bedrohung von den Freuden und Vorteilen am Unrechttun aufgewogen wird. So ist der Staatsvertrag entsprungen aus der Übereinkunft, daß jeder sich verpflichtet, nicht Unrecht zu tun, um andererseits geschützt zu sein gegen das Unrechtleiden. Er ist entstanden aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt.

So ergibt sich der Staat als eine Institution, welche weit entfernt davon, gegen den Egoismus als solchen gerichtet zu sein, vielmehr gerade aus dem methodisch verfahrenden

gemeinschaftlichen Egoismus aller entsprungen ist und diesem dient. „Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlsein stören, ist, dieses Wohlsein bezweckend, der Staat errichtet." Er ist das „Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummierten Egoismus aller" und beruht „auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechts". An wenigen Stellen der Lehre Schopenhauers tritt der Gegensatz zur Lehre Hegels in so eklatanter Weise zutage wie in seiner philosophischen Staatstheorie[794]. Entscheidend für die Eigenart des Staates und seine Auswirkung in der Gesetzgebung bleibt, daß er durchaus und allein dem Unrechtleiden entgegenzuarbeiten sucht und um das Unrechttun sich nur eben soweit kümmert, als dieses das notwendige Korrelat des Unrechtleidens bildet. Ließe sich ein Unrechttun denken, mit welchem andererseits kein Unrechtleiden verknüpft wäre, so würde konsequenterweise der Staat es nicht verbieten. Wenn für die moralische Beurteilung die ungerechte Gesinnung, der Wille zum Unrecht, der allein durch äußere Hindernisse nicht zur Ausführung seiner Absichten gelangt, dem wirklich verübten Unrecht völlig gleichgestellt wird, kümmern den Staat Gesinnung und Absicht als solche nicht im geringsten, sondern allein die Tat, welche das Korrelat jenes Unrechtleidens darstellt, dessen Bekämpfung der Staat sich zur Aufgabe macht. Für Gesinnung und Absicht interessiert er sich nur insofern, als aus ihr die Bedeutung der Tat kenntlich wird. Dementsprechend unternimmt der Staat nicht den aussichtslosen Versuch, mit der Neigung zum Unrechttun die böse Gesinnung zu vertilgen. Statt dessen ist er darauf bedacht, Vorkehrungen zu treffen, um die schädliche Auswirkung der vorhandenen Gesinnung zu verhindern oder einzudämmen, d. h. jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts ein stärkeres Motiv zur Unterlassung desselben gegenüberzustellen. Dies geschieht in der Androhung unausbleiblicher Strafen, deren Vollziehung im gegebenen Fall zur Verhinderung künftigen Unrechts erforderlich ist. „Demgemäß ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von Gegenmotiven zu sämtlichen als möglich präsumierten verbrecherischen Handlungen." Gelingt es dem Staat, seinen Zweck vollkommen zu

erreichen, so wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, als herrsche vollkommene und allgemeine Gerechtigkeit der Gesinnung, obwohl das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen von umgekehrter Art ist, im letzten Fall der, daß niemand Unrecht tun wollte, im ersteren aber der, daß niemand Unrecht leiden wollte, und die zu diesem Zweck erforderlichen Mittel mit restlosem Erfolg angewandt wären.

Der Staatsvertrag bildet die Grundlage des positiven Rechtes. „Das Recht an sich selbst ist machtlos: von Natur herrscht die Gewalt. Diese nun zum Rechte hinüber zu ziehen, so daß mittelst der Gewalt das Recht herrsche, dies ist das Problem der Staatskunst.“[795] Seine Lösung wird gesucht auf dem Wege der Gesetzgebung. Hat diese rechtlichen Charakter, so liegt ihr das Naturrecht (moralische Recht) so zugrunde wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Das positive Gesetz ist anzusehen als sanktioniert von allen Bürgern des Staates. Da es sich auf einen im Naturrecht wurzelnden, stillschweigend allgemein anerkannten Vertrag gründet, so kann die Erfüllung des Gesetzes erzwungen werden. Das Recht vermag sich praktisch nur durchzusetzen vermittelst der Gewalt. Ohne Androhung und Durchführung von Strafe bliebe es wirkungslos. Das führt auf die Ableitung des Strafrechts. Wenn das Eigentumsrecht auch im Naturzustand vorhanden ist, so ist alles Recht zu strafen allein durch das positive Gesetz begründet. Das Problem des Strafzwecks findet seine Lösung unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen Zweckes, welcher aller positiven Gesetzgebung zugrunde liegt. Die Strafe bezweckt nichts anderes als Abschreckung von der Beeinträchtigung fremder Rechte, deren Unterlassung das Gesetz verlangt. Die Strafe ist, gleich dem Gesetz, wesentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Das unterscheidet Strafe von Rache, welche bei allen jenen Lehren im Spiele ist, in denen die Strafe als Sühne und Vergeltung für begangenes Unrecht verstanden wird. Durch Strafe wird kein Verbrechen „gesühnt“, „aufgehoben“, „neutralisiert“; ihr Ziel ist vielmehr allein, für die Sicherheit der Gesellschaft zu sorgen, indem gewissen, kriminell genannten Handlungen, welche rechtswidrig sind, durch wirksame Gegenmotive vorgebeugt wird. Diese Gegenmotive liefert das Strafgesetz und seine tatsächliche Anwendung. So ist der Zweck aller Strafe in der Abschreckung

vom Verbrechen zu erblicken, und ihre Vollziehung geschieht zur Erfüllung des dem Wohle aller dienenden Gesetzes. Dieses Wohl aller befördert der einzelne durch den Staat, weil er sein eigenes mit darin einbegriffen sieht. Freilich vermag die staatliche Organisation nur die extremen Fälle individueller Schädigung durch fremden Egoismus zu verhindern und erreicht selbst darin sein Ziel nicht vollkommen. Der Zwist der Individuen ist durch den Staat nie aufzuheben, „da er im kleinen neckt, wo er im großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von außen als Krieg der Völker wieder und fordert nun im großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im einzelnen entzogen hatte". Der Staat ist kein Mittel zur Beseitigung der Übel der Welt.

Unter den möglichen Staatsformen ist keine von Nachteilen frei. Solche resultieren teils aus der unverbesserlichen Eigenart der menschlichen Natur, teils aus der prinzipiellen Schwierigkeit der Aufgabe, welche durch die Staatsverfassung gelöst werden soll. „Die Republiken tendieren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendiert zur Herrschaft der Faktionen." Immerhin läßt eine sorgfältige Abwägung der Nachteile und Vorteile die monarchische Staatsform dann als die beste erscheinen, wenn sie gezwungen ist, sich der öffentlichen Rechenschaft und Kontrolle zu unterwerfen, ohne durch solche Einschränkung an Kraft und Konzentration ihrer staatlichen Machtmittel zu verlieren. Zudem erscheint die monarchische Staatsverfassung der menschlichen Natur am meisten konform. Das Bedürfnis nach individueller Leitung und Zentralisation tritt im sozialen Leben durchgängig zutage. Die organische wie die unorganische Natur bietet für die monarchische Grundtendenz zahlreiche Analogien. So ist der tierische Organismus „monarchisch konstruiert", indem er im Gehirn, dem Träger des ἡγεμονικόν, den allein maßgebenden Lenker und Leiter besitzt. Selbst das Planetensystem trägt in seiner Anordnung monarchischen Charakter. Und ganz entsprechend sind die politisch fruchtbaren Institutionen „nicht in einem müßigen Kopfe ausgeheckt, sondern allmählich aus der Macht

der Umstände und der Weisheit des Lebens selbst erwachsen". Es liegt ein „monarchischer Instinkt" im Menschen, welcher in angemessenen Formen seine Erfüllung sucht. Als Staatsform stellt Schopenhauer die erbliche Monarchie obenan.

Die Probleme der Staatsverfassung führen auf die Frage der Volkssouveränität. Diese läßt sich im Grunde genommen dahin formulieren, „ob irgend jemand ursprünglich das Recht haben könne, ein Volk wider seinen Willen zu beherrschen". Dieser Anspruch ist keiner vernünftigen Rechtfertigung fähig. „Allerdings also ist das Volk souverän: jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverän, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehn muß und nie seine Rechte selbst verwalten kann, ohne grenzenlose Gefahren herbeizuführen; zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen[796]." So steht die konstitutionelle Monarchie mit dem Gedanken der Volkssouveränität nicht im Widerstreit, sondern im Einklang.

Wie die Natur durchgängig, hinsichtlich des Intellekts ihrer Geschöpfe, höchst aristokratisch ist, so ist auch eine Staats- und Gesellschaftsordnung die vortrefflichste, welche der natürlichen intellektuellen Ungleichheit der Individuen Rechnung trägt. Denn die Unterschiede, welche die Natur zwischen den Menschen gesetzt hat, „sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichtum oder Kastenunterschied in irgendeinem Lande feststellen". Aber die natürliche und die soziale Rangordnung fallen keineswegs zusammen. Vielmehr besteht „zwischen der Rangliste der Natur und der der Konvention ein schreiender Kontrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stände". Immerhin prägt Schopenhauer den Gedanken eines neuen Adels, einer „echten Aristokratie", erzielt auf dem Wege der Zuchtwahl und Auslese, bei welchem die Diskrepanz zwischen sozialer und natürlicher Rangstufe überwunden ist, einen Gedanken, mit welchem er auf der Basis seiner Erblichkeitslehre Platonische Gedanken erneuert und die Verkündung Friedrich Nietzsches vom „Neuen Adel" bedeutungsvoll vorbereitet[797].

Anders als das Verhältnis der Individuen innerhalb des Staates ist das Verhältnis der Staaten unter einander. Hier herrscht machtpolitischer Eigennutz als letzte Triebfeder aller Staatspolitik, ohne daß es zu einer zwischenstaatlichen Re-

gelung dieses Eigennutzes nach Analogie der innerstaatlichen Rechtsordnung kommt. Statt des Rechtes bleibt hier uneingeschränkte Gewalt das herrschende Gesetz. Das sogenannte Völkerrecht ist im Grunde nichts anderes als das Naturrecht im Verhältnis von Volk zu Volk. Es bezeichnet die Negation des Unrechts zwischen Völkern analog wie das Privatrecht diese Negation im Verhältnis der Individuen fixiert, jedoch mit dem großen Unterschied, daß hier kein positives Recht besteht und kein Richter und Vollstrecker vorhanden ist, der dem natürlichen Recht Geltung verschaffen könnte. Der alleinige Richterstuhl der Prozesse des Völkerrechtes ist die öffentliche Meinung. Jedoch ist die Autorität derselben gering. „Im Grunde sieht jeder Staat den andern als eine Räuberhorde an, die über ihn herfallen wird, sobald die Gelegenheit kommt." Praktischer Macchiavellismus gibt trotz aller diplomatischen Verhüllungen im Verhalten der Staaten zu einander überall den Ausschlag. Es ist das allgemeine Gesetz der Natur, welches gleich der Tierwelt die Menschenwelt durchwaltet und dessen nachteiligen Folgen man bei den zivilisierten Völkern eben durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht hat. Sobald diese aufgehoben ist oder fehlt, tritt das ursprüngliche Naturgesetz sogleich wieder in Kraft. So spiegelt sich in Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie folgerichtig die pessimistische Willensmetaphysik. Denn zwischen dem Wirken der schaffenden Natur und dem der Menschen besteht eine entschiedene, nicht zufällige, sondern auf der Identität des Willens in beiden beruhende Analogie[798].

4. Die ewige Gerechtigkeit

Der zeitlichen Gerechtigkeit steht die ewige Gerechtigkeit gegenüber. Entspringt jene dem Wesen des Staates, so entspringt diese dem Wesen der Welt. Wenn die zeitliche Gerechtigkeit das Werk des Menschen ist, geschaffen mit Rücksicht auf die Zukunft, um durch Androhung von Strafen die Durchsetzung des natürlichen Rechtes zu erwirken, so ist die ewige Gerechtigkeit nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig. Sie ist auch nicht den Mängeln unterworfen, wie sie allem Menschenwerk anhaften, „nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher[799]." Da der Begriff der Vergeltung schon die Zeit in sich schließt, so kann die ewige Gerechtig-

keit keine vergeltende sein. Aufschub und Frist haben bei ihr keinen Platz. Strafe und Vergehen treten hier in einer solchen Verbindung auf, daß beide eins sind.

Das Bestehen einer solchen ewigen Gerechtigkeit ergibt sich aus dem metaphysisch vertieften Verständnis der Welt. Dieses Verständnis läßt Schuld und Strafe in ihrer unlösbaren Verbindung einleuchtend zutage treten.

a) Schuld und Strafe im Dasein

Nach dem Ergebnis der Metaphysik ist die uns gegebene Welt in aller Mannigfaltigkeit ihrer Teile und Gestalten Erscheinung (Objektität) des einen Willens zum Leben. Dasein und Beschaffenheit dieser Welt bestimmt sich im ganzen wie im einzelnen allein aus dem Willen. Frei und allmächtig wie der Urwille ist, erscheint er in jedem Dinge gerade so, wie er sich selbst „an sich und außer der Zeit" bestimmt. „Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen wie sie sind, in einer Welt so wie sie ist, vom Zufall und vom Irrtum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: und in allem, was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Dasein und die Beschaffenheit dieser Welt kann nur sie selbst tragen, kein anderer; denn wie hätte er sie auf sich nehmen mögen? — Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet, im ganzen und allgemeinen wert sind, so betrachte man ihr Schicksal im ganzen und allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären sie nicht, im ganzen genommen, nichtswürdig, so würde ihr Schicksal, im ganzen genommen, nicht so traurig sein. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Wagschale legen und alle Schuld der Welt in die andere, so würde gewiß die Zunge einstehen[809]." Weil der Wille so nichtswürdig ist, eben darum ist die Welt, sein Werk und seine Objektivation, so elend.

Die Größe des Leidens und die Größe der Schuld sind einander völlig proportional.

Nur dem Forscher allerdings enthüllt sich die Welt als Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der sich zugleich in ihm selber manifestiert. Der Blick des rohen Individuums bleibt umfangen von dem trübenden Schleier der Maja (wie die Inder sagen). Statt des Dinges an sich wird ihm nur die beschränkte Erkenntnis der Erscheinung zuteil, welche in Zeit und Raum, dem *principio individuationis* und den übrigen Gestalten des Satzes vom Grunde befangen, keine tieferen Einsichten zuläßt. Statt das Wesen der Dinge in seiner Ureinheit zu erblicken, sieht der in jenen Formen Befangene nur dessen Erscheinungen in ihrer Getrenntheit, Verschiedenheit, Entgegengesetztheit und unübersehbaren Vielheit. So ergreift er zuversichtlich die Genüsse des Lebens, ohne zu ahnen, daß er durch eben diesen Akt seines Willens die Schmerzen und Qualen des Lebens mit an sich drückt, vor deren Anblick ihn schaudert. Solange das *principium individuationis* das Bewußtsein beschränkt, entzieht sich ihm die ewige Gerechtigkeit; denn Güter und Übel erscheinen auf das ungleichmäßigste und ungerechteste verteilt. Überfluß und Not, Wollust und Qual, Peiniger und Opfer stellen sich als schlechterdings verschiedene Dinge dar. Der Böse lebt nach vollbrachten Untaten in Freuden und Genüssen dahin und geht unangefochten aus der Welt, wogegen der Redliche die Last ungerechter Leiden durchs Leben schleppen muß, ohne daß ein Vergelter aufträte, um das Mißverhältnis zu tilgen. Aber auch hier waltet die ewige Gerechtigkeit. Sie dämmert bereits als dunkle Ahnung in der Tiefe des Bewußtseins, wenn der Mensch, ergriffen von einem typischen Grausen, am *principio individuationis* irre wird, wobei ihm der innere Zusammenhang seines Wesens mit der unbegrenzten Welt und ihrer Leidensfülle aufgeht, zugleich mit dem Bewußtsein, daß alles zeitliche Glück auf untergrabenem Boden steht. Sie entschleiert sich ganz dem, der sich über die am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitende Erkenntnis mit ihrer Betrachtung einzelner Dinge erhebt, zu den Ideen aufsteigend, das *principium individuationis* durchschaut und inne wird, daß das Ding an sich den Formen der Erscheinung entzogen ist. Ihm wird klar, daß die Anderen zugefügte und die selbsterfahrene Qual, das verhängte und das erduldete Leiden immer nur jenes e i n e und s e l b i g e

Wesen treffen, welches, als das in allen Dingen Identische, das An-Sich aller Erscheinungen ausmacht. Er begreift, daß die Verschiedenheit zwischen dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es zu erdulden hat, nur die Sphäre der Erscheinungen trifft, während an sich beide identisch sind, identisch als der ureine Wille, welcher, durch die Formen seiner Erscheinung getäuscht, in heftigem Drang nach gesteigertem Wohlsein sich selbst verkennt und die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, ohne zu wissen, daß er immer nur sich selbst verletzt. Der Quäler und der Gequälte sind eins. Beide aber sind im Irrtum befangen. Der Quäler, indem er sich der Qual, der Gequälte, indem er sich der Schuld nicht teilhaftig glaubt. So gewinnt der Satz, daß die Welt selbst das Weltgericht ist, eine vertiefte Bedeutung. Das *malum culpae* und das *malum poenae* müssen einander entsprechen, weil sie, tiefer gesehen, zusammenfallen. Daß sie es aber tun, rührt her von dem mit einer Urschuld beladenen Daseinswillen, welcher sich nicht bejahen kann, ohne sich zu individualisieren und durch das Medium der Individuation sich zu zerfleischen. Die Individualität ist nicht der innerste Kern unseres Wesens, ist vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken. Das Dasein, welches allein auf diesem Willen zum Dasein beruht, enthält als solches bereits eine Schuld. Die Welt selbst ist das Werk eines sündigen Aktes. Geborenwerden bedeutet eine Verschuldung, so schwer, daß, nach einem ewigen Gesetze, die Todesstrafe darauf steht. Im christlichen Dogma von der Erbsünde, nach welchem der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, sieht Schopenhauer eine mythische Verhüllung des gleichen Grundgedankens[801].

Ebenso fangen die menschlichen Begierden nicht erst dort an, sündlich zu sein, wo sie die Willensregungen anderer Individuen kreuzen, sondern sie sind an sich selbst und ursprünglich schon als sündlich und verwerflich anzusehen, indem der ganze Wille zum Leben selbst als solcher ein verwerflicher ist. Das Dasein selbst ist anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist. Es trägt durchgängig diesen Charakter[802]. Als Zweck unseres Daseins ergibt sich auf solcher Grundlage: die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären. Der Wert des Lebens besteht darin, daß es uns lehrt, es nicht zu wollen. Zur Weihe dieser höchsten Einsicht muß das Leben selbst uns vorbereiten. Schopenhauer bezeichnet diesen Satz als „die wichtigste aller

Wahrheiten", ohne zu verkennen, daß er zu der Denkweise des heutigen Europa in schroffem Kontrast steht, aber auch ohne diesen Gegensatz zu fürchten[803]. Er bildet den ethisch-metaphysischen Kulminationspunkt des Pessimismus. Nur der vom Willen getrübte und bestochene Intellekt ist es, welcher sich solcher Einsicht widersetzt.

b) Die Metempsychose

Die lebendige Einsicht in die ewige Gerechtigkeit mit ihrer wundersamen Koinzidenz von Schuld und Strafe erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität, ja über das Prinzip ihrer Möglichkeit. Da solche Erhebung der Mehrzahl der Menschen versagt bleibt, muß derselben auch die Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit verschlossen bleiben. Diesem Umstande trägt der Mythos mit seiner in ihm verborgenen Weisheit Rechnung. Er macht die dem Volke unfaßbaren Tiefen letzter Einsichten auch dem durchschnittlichen Bewußtsein zugänglich, indem er sie in die dem Satz vom Grunde folgende Erkenntnisweise überträgt. Diese Übertragung geschieht in der Weise, daß er sich bildlicher Anschauung bedient und in zeitlicher Sukzession darstellt, was philosophisch in überzeitlichem Zusammenhange verstanden werden muß. So wird die Wesenseinheit aller Erscheinungen, auf welcher die ewige Gerechtigkeit beruht, in mythischer Form inadäquat mitgeteilt. Das tut in einer von Schopenhauer mit ehrfürchtiger Bewunderung gefeierten Weise der indische Mythos von der Metempsychose. Er tut es auch da, wo er, dem Fassungsvermögen des Volkes entgegenkommend, als Mythos von der Seelenwanderung auftritt. Statt die Einheit der Individuen im Urgrunde alles Seins unmittelbar zu verkünden, wie es das esoterische Weisheitswort der Inder tut, mit der Formel „Das bist du!", verlegt er die Identität in die Zukunft und sagt: „Das wirst du sein!" Was du jetzt an Übeln und Leiden verursachst, wirst du später selber erfahren; bist du jetzt der Quäler, so wirst du später der Gequälte sein. Die im gegenwärtigen Leben über andere Wesen verhängten Leiden müssen genau durch dieselben Leiden in einem künftigen Leben auf eben dieser Welt abgebüßt werden. Selbst wer nur ein Tier tötet, muß dereinst im Verlauf der unendlichen Zeit als ebensolches Tier geboren werden und den gleichen Tod erleiden. Ebenso zieht ein edler und lauterer Wandel

die Wiedergeburt in edlen und geläuterten Gestalten nach sich, bis hinauf zur vollendeten Heiligung. Die Metempsychose entfernt sich von der Wahrheit nur darin, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist, und daß sie eine „Wanderung" der aus Wille und Intellekt bestehend gedachten „Seele" annimmt, derart, daß sich das Individuum mit Hilfe des begleitenden Intellektes an seine früheren Zustände erinnert. Eine Berichtigung der Metempsychose bildet die Palingenesie. Nach ihr wird im Tode die Individualität zunichte. Das Individuum zersetzt sich, indem mit dem Intellekt die Voraussetzungen seines Daseins zerfallen. Allein der Wille, der Kern des Individuums und sein unzerstörbarer Teil, beharrt und erhält, indem er die Gestalt eines neuen Wesens annimmt, einen neuen Intellekt, nachdem der alte im Tode erloschen ist: — eine Gestalt der Seelenwanderungslehre, in welcher auch Schopenhauer derselben beipflichtet. Diese Zustimmung harmoniert mit seiner Lehre von der „Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod". Selbst empirische Fakta sprechen für eine Palingenesie solcher Art. Es besteht ein konstantes Verhältnis zwischen der Zahl der Geburten neu auftretender Wesen und der Todesfälle der abgelebten, welches auf einen sicheren Zusammenhang deutet. Verheerende Seuchen pflegen mit ungewöhnlicher Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts Hand in Hand zu gehen, wie das 14. Jahrhundert, die Zeit des Schwarzen Todes, aufs eindringlichste zeigt. Je mehr Individuen sterben, um so mehr werden geboren. „Hier ... tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels. Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens, und der sekundären, bloß organischen Natur des Intellekts möglich wird[804]." Mit der hohen Be-

wertung des Mythos von der Metempsychose überhaupt reiht sich Schopenhauer an Pythagoras, Empedokles, Platon, unter Neueren an Lessing und Lichtenberg[805].

F. DER WILLE ZUM LEBEN IN SEINER VERNEINUNG

1. Die Grundlage der Ethik

Der Einblick in die ewige Gerechtigkeit und in die Urschuld alles aus der Bejahung des Willens zum Leben folgenden Daseins gestattet jetzt, an die Frage nach der eigentlichen ethischen Bedeutsamkeit des Handelns heranzutreten. Welches sind die Prinzipien des moralischen Wohlverhaltens? Und wie sind dieselben ableitbar aus den erkannten Zusammenhängen? Es ist das Grundthema der philosophischen Sittenlehre, welches sich damit erhebt. Bildete die Frage nach der Freiheit des Willens das erste Kardinalproblem der philosophischen Ethik, so ist das zweite, noch bedeutungsvollere, die Frage nach dem Fundament der Moral.

Hierbei gilt es scharf zu unterscheiden zwischen dem Grundsatz und der Grundlage, zwischen dem Prinzip und dem Fundament der Moral. Das erstere spricht aus, was Moralität ist, indem es die Handlungen von moralischem Werte auf eine zusammenfassende Formel bringt; das letztere liefert den Grund dafür, daß jenen Handlungen moralischer Wert zugeschrieben wird; jenes enthält das Was (das ὅτι), dieses das Warum (das διότι) der Tugend. Keine ernstliche Schwierigkeit erblickt Schopenhauer in der Aufstellung des Prinzips oder Grundsatzes der Moral, da er hierin das sittliche Bewußtsein der Menschheit, wie die Lehren aller Ethiker einig zu finden glaubt. Um so schwieriger ist die Frage nach dem Warum, nach dem Fundament der Moral zu beantworten. Eine sachlich befriedigende Antwort darauf ist bisher nicht geboten worden. Dementsprechend trägt die Preisschrift „Über die Grundlage der Moral" das bezeichnende Motto „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer"[806].

Die ethische Bedeutsamkeit menschlicher Handlungen pflegt durch die Worte Gut und Böse bezeichnet zu werden. Diese Begriffe, welche von kritiklosen Geistern oft als einfache, keiner Analyse fähige und keiner Klärung bedürftige Begriffe behandelt werden, sind zunächst auf ihre eigentliche

Bedeutung zurückzuführen. Diese Reduzierung ist erforderlich, um den Anschein zu vermeiden, daß sie mehr enthielten als tatsächlich der Fall ist und ohne weiteres schon ihren Inhalt offenbarten. Denn die grundlegenden Wertbegriffe sind keineswegs solche, die an sich selbst klar, keiner Feststellung ihres Sinnes bedürfen. Als Ergebnis ihrer Analyse aber zeigt sich folgendes: Gleich dem Begriff Wahr ist der Begriff Gut ein Relationsbegriff. Er drückt ein Verhältnis aus, nicht eine selbständige Eigenschaft und bezeichnet jederzeit die Angemessenheit eines Objektes zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens, wogegen der Begriff Böse die Unangemessenheit eines Objektes zu solcher Willensbestrebung ausdrückt. So reden wir von gutem Essen, gutem Wetter, guter Vorbedeutung. Gut wird genannt, was unserem Willen zusagt und gerade so ist, wie wir es eben wollen. Infolgedessen kann auch dem einen gut sein, was dem anderen gerade das Gegenteil davon ist. Der Begriff des „Absoluten Gutes" enthält einen Widerspruch; denn jedes Gute ist wesentlich relativ und hat sein Wesen nur in dem Verhältnis zu einem begehrenden Willen. Und was von dem Begriff Gut gilt, gilt, mutatis mutandis, in gleicher Weise von dem Begriff Böse oder Schlecht. Er drückt jederzeit das einer Willensbestrebung Nicht-Zusagende und Nicht-Angemessene aus[807].

Wie alles übrige kann auch der Mensch zum Willen in Beziehung treten und demselben angemessen oder unangemessen sein. Wird einem Menschen in seiner Gesamtheit das Prädikat „gut" zuerteilt, so ist damit ein solcher gemeint, dessen Charakter es mit sich bringt, die gerade gewollten fremden Willensbestrebungen zu begünstigen und zu fördern. Menschen, in deren Art es liegt, durchgängig wohlwollend, hilfreich und wohltätig zu sein, pflegen gute Menschen schlechthin genannt zu werden; böse dagegen solche, in deren Art es liegt, daß ihr Wille dem Wollen anderer Individuen unangemessen ist und weiterhin einen Grad der Bejahung erreicht, welcher die Verneinung des im fremden Individuum erscheinenden Willens herbeiführt, worin sich das Wesen des Unrechts enthüllt hatte.

Es würde nicht nur der Aufgabe, sondern auch der Fähigkeit der Ethik widerstreiten, Anweisungen und Vorschriften für sittliches Verhalten zu geben. Der Satz *velle non discitur* macht alle Ansprüche auf sittliche Bekehrung durch ethische

Belehrung zunichte. Sowenig alle Ästhetiker zusammengenommen jemals einen Dichter hervorgebracht haben, vermögen die Einsichten und Lehren der Ethik jemals einen Tugendhaften zu erzeugen. Wenn trotzdem das Prinzip der Moral, dessen Inhalt Schopenhauer für unbestreitbar und unumstritten hält, in die Form des Imperativs gekleidet wird, so ist diese Einkleidung lediglich als zusammenfassende Wiedergabe faktischer Wertschätzungen zu verstehen. In diesem Sinn findet das Prinzip der Moral, als Generaldatum des sittlichen Bewußtseins, nach Schopenhauer seinen reinsten Ausdruck in der Formel „*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva.*"[808]

Als Quelle jener Verhaltungsweisen, welche das moralische Bewußtsein negativ bewertet, ist zunächst zu bezeichnen der Egoismus, der zentralste, natürlichste Lebensfaktor in Mensch und Tier und doch zugleich die antimoralische Triebfeder κατ' ἐξοχήν. Zum Quellpunkt des bösen Willens wird derselbe, wenn zwei Umstände zusammentreffen, welche häufig verbunden sind: wenn erstens ein Wille von ungewöhnlicher Heftigkeit über die Bejahung des eigenen Leibes unbezwinglich hinausgreift und zweitens die Erkenntnis, gänzlich dem Satz vom Grunde hingegeben, im *principio individuationis* befangen bleibt, so daß der einzelne sich von anderen Individuen durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden glaubt, seinen eigenen Bewußtseinsinhalt mit dem unmittelbar erlebten Fühlen und Wollen für das allein ihn ernstlich Angehende, ja für das letzthin allein Reale hält und somit seine eigene Person als von allen übrigen völlig verschieden betrachtet.

Aus diesem bösen Willen entspringt die eigentliche Bosheit, welche sich geradezu als uneigennützige Freude an fremden Leiden darstellt und sich bis zur Grausamkeit steigern kann, welcher das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung eigener Zwecke, sondern Zweck an sich ist. Ihre Erklärung liegt in der Tatsache, daß der von heftigem Willensdrange erfüllte Mensch ursprünglich die Qualen seines unstillbaren Verlangens durch den Anblick fremden Leidens zu mildern sucht, bis diese ihm ein selbständiges Ziel seines Wollens werden. Mit der Bosheit verwandt ist die Rachsucht, welche Vergeltung des Bösen mit Bösem übt, nicht nach Art der Strafe mit Rücksicht auf die Zukunft, sondern allein im Hinblick auf das Vergangene als solches[809].

So tief aber auch das Bewußtsein des Bösen im *principio individuationis* befangen sein mag, wodurch er seine Person als gänzlich verschieden von jeder anderen ansieht, dämmert doch selbst in ihm deutlich die geheime Ahnung, daß die räumlich-zeitliche Ordnung, welche die Individuen als solche ermöglicht, nur die Ordnung der Erscheinung ist. Er spürt im Innersten, daß, abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen, es sich durchaus anders verhält, daß es der eine Wille zum Leben ist, welcher in allen Individuen erscheint und, sich in seiner Identität verkennend, gegen sich selbst die Waffen kehrt, indem er, durch Leiderregung im fremden Individuum, im eigenen gesteigertes Wohlsein sucht. Das Nicht-Ich wird, trotz der Befangenheit des Bösen in den Formen der Erscheinungswelt, zugleich ahnungsvoll als identisch mit dem Ich empfunden. Das Bewußtsein dieser Zusammenhänge kommt, dunkel gefühlt, zum Vorschein in den Reaktionen des Gewissens, die sich abstufen von den gemäßigten Regungen desselben im Gewissensbiß bis zu den trostlosen Qualen der Gewissensangst. Umgekehrt lassen Handlungen, denen wir moralischen Wert zuschreiben, eine eigenartige Zufriedenheit und innere Genugtuung zurück, welche das Gegenteil der Gewissenspein darstellt. Die Befriedigung, welche wir nach Vollbringung uneigennütziger Taten verspüren, entspringt aus dem Umstande, daß solche Taten, erwachsen aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich, auch in der fremden Erscheinung, uns wiederum die Überzeugung mitteilen, daß unser tieferes Selbst, über die Erscheinung der beschränkten Person hinaus, in allem da ist, was lebt. „Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen ... Daher die ruhige zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt und das deutlichere Hervortreten derselben bei jeder guten Tat, indem diese den Grund jener Stimmung uns selber beglaubigt. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes[810]."

Das moralische Bewußtsein stellt sich zwar in psychologischen Phänomenen dar, aber das Fundament der Moral ist metaphysischer Natur. Wie das Schöne nach Schopenhauer aus einem erkennenden Verhalten resul-

tiert, so hat auch das Gute im Erkennen seine Wurzel. Und zwar ist hier wie dort die Erkenntnis nicht eine abstrakte, durch Worte mitteilbare, sondern eine intuitive, ganz unmittelbare, zu welcher es keiner Anstrengung des Intellektes bedarf. Und wie im ästhetischen Verhalten handelt es sich auch hier um ein Erkennen, welches den Leitfaden des Satzes vom Grunde verläßt, also um ein Erkennen irrationaler Natur[811]. Alle echte Tugend, ja alles sittlich Gute entspringt aus einer intuitiven Erkenntnis, welche im fremden Individuum dasselbe Wesen wie im eigenen erkennt, was nur durch ein metaphysisch vertieftes Bewußtsein möglich ist, welches den Schranken der Erscheinung sich entringt. Eine solche Erkenntnis findet nicht in Worten ihren Ausdruck, sondern ganz unmittelbar in Taten und im Lebenslauf des Menschen. Eben deshalb ist sie nicht lehrbar und demgemäß nicht geeignet, als Werkzeug sittlicher Besserung zu dienen. Denn für das innere Wesen der Tugend ist der Begriff ebenso unfruchtbar wie für die Kunst. Die sittlichen Grundeigenschaften sind durch Vernunftbelehrungen nicht modifizierbar. Denn jene Eigenschaften haben ihren Sitz „*in parte irrationali animi*"[812]. Die philosophische Untersuchung dagegen muß sich unterfangen, die hier obwaltenden Zusammenhänge begrifflich zum Ausdruck zu bringen, denn sie sucht ja die Tugend und das Laster theoretisch zu ergründen. Sie wird zur „Metaphysik der Sitten"[813]. Für diese Untersuchung ergibt sich, daß der Wille als das An-Sich jeder Erscheinung, selber von den Formen der Vielheit frei, in unteilbarer Einheit alle Wesen umfaßt. Dieses metaphysische Einheitsbewußtsein, erwachsen aus dem intuitiven Durchschauen des *principii individuationis*, zeigt uns alle Wesen als identisch mit unserem Ich. Es findet seinen klassischen Ausdruck in der Formel des Veda „*Tat twam asi!*" („Dieses bist du!") Wer diese Worte aus tiefer, fester Überzeugung, angesichts alles Lebendigen, mit welchem er in Berührung kommt, sich selbst gegenüber aussprechen kann, ist damit „aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung"[814].

Das dargelegte Fundament der Moral könnte nicht die Quelle der Sittlichkeit darstellen ohne eine Triebfeder derselben. Nun sind alle Beweggründe des Willens irgendwie im Wohl und Wehe eines für beide empfänglichen Wesens gelegen, und zwar in der Regel im Wohl und Wehe des

Handelnden selbst. Im letzteren Falle ist die Handlung eine egoistische, welche als solche nach Schopenhauers schroffer These keinen moralischen Wert haben kann. Nur dann, wenn der Beweggrund einer Handlung oder Unterlassung im Wohl oder Wehe eines dabei passiv beteiligten Anderen liegt und das Wohl des Anderen den alleinigen Zweck des Verhaltens bildet, drückt dieser Zweck demselben den Stempel des moralischen Ranges auf. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert. Eine solche Handlung setzt voraus, daß das Wohl und Wehe eines Anderen für den Handelnden unmittelbar Motiv werde, so wie bei allen übrigen Handlungen das eigene Wohl und Wehe es ist. Sie setzt selbst voraus, daß unter Umständen die Rücksicht auf das eigene Wohl und Wehe derjenigen auf das fremde hintangesetzt werde. Möglich ist solche Umstellung nur dadurch, daß das fremde Erleben aufhört, ein fremdes zu sein und als eigenes unmittelbar empfunden wird. Das aber geschieht auf Grund der intuitiven Durchschauung des Prinzips der Individuation, welche den Handelnden befähigt, das fremde Wesen unmittelbar als identisch mit dem eigenen zu erkennen. Da aber alles Leben, nach früheren Ermittlungen, wesentlich Leiden ist und dieses dem Leben seinen Grundcharakter verleiht, so kann das Mitgefühl, welches als Folge der geschilderten Gleichsetzung mit dem fremden Individuum zur Triebfeder moralischer Handlungen wird, nur in dem Anteil bestehen, den uns seine Not und sein Wehe aufzwingt. Da der Schmerz das positive Element, das Glück das negative darstellt, da alle Befriedigung nur in Beseitigung von Schmerz, nicht in einer positiven Größe besteht, so muß Mitleid diejenige Art des Mitgefühls sein, in welcher sich die Durchschauung der die Individuen trennenden Erscheinungsformen dokumentiert. Das Mitleid ist die tatsächliche Triebfeder aller echten Moral. Aus ihm gehen direkt oder indirekt alle Erscheinungen sittlichen Wohlverhaltens hervor, und alle Handlungen scheinbarer Güte, Liebe, Wohltätigkeit, welche nicht aus Mitleid entspringen, entspringen aus Selbstsucht und hören damit auf, moralisch wertvoll zu sein. Das Mitleid bildet somit die entscheidende Basis aller Handlungen von moralischem Wert. Es ist das ethische Urphänomen. „Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe

des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in derselben Art, wenn auch nicht stets in demselben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr." Dem, welcher die Werke des echten Wohlwollens und der Liebe übt, „ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des *principii individuationis* hat ihn verlassen . . . Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein und Werke der Liebe üben, ist eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntnis." Dieser Vorgang darf allerdings erstaunungswürdig, ja mysteriös genannt werden. Er ist in der Tat „das große Mysterium der Ethik"[815]. Der Kreis der Objekte dieses Mitleids aber ist nicht auf Menschen beschränkt. Auch die Tiere fallen in seinen Bezirk. Auch sie sind infolgedessen Gegenstände moralischen Verhaltens. Sind sie doch, nicht anders als die Menschen, Manifestationen des einen und selbigen Urwillens, der sie nur in der Sphäre der Erscheinung von uns getrennt zeigt. Das gerade Gegenteil des Mitleids ist die Schadenfreude. Sie ist, als ohnmächtige Grausamkeit, das eigentlich teuflische Laster[816].

2. Die Stufenleiter des guten Willens.

Das Leiden eines Anderen kann in deutlich unterscheidbaren Graden Motiv des eigenen Tuns und Lassens werden und somit das eigene Tun und Lassen bestimmen: Zunächst nur in dem Grade, daß es die egoistischen Regungen davon abhält, Unrecht zu tun, d. h. Leiden verursachend in die fremde Willenssphäre einzubrechen; sodann aber in dem höheren Grade, daß das Mitleid zu positiver Auswirkung gelangt, indem es zu wohlwollender Betätigung antreibt. Auf dieser Unterscheidung beruht der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, den beiden Kardinaltugenden, in denen sich das moralische Wohlverhalten bedeutungsvoll abstuft und aus denen alle übrigen Tugenden praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen.

In der Tugend freiwilliger Gerechtigkeit gelangt die Grundtriebfeder aller Moral nur zu negativer Wirkung. Der erste Teil des moralischen Fundamentalprinzips, die Maxime *„Neminem laede!"* ist es, welche aus dem ersten Grade des Mitleids entspringt. Zur Dauergesinnung wird dieses Verhalten durch Grundsätze der Vernunft, welche

nicht als Urquelle, wohl aber gleichsam als Reservoir der anderweitig entsprungenen moralischen Regungen wichtige Dienste leisten. Die Selbstbeherrschung wäre ohne festgefaßte Grundsätze unmöglich. So wirkt in der Tugend der Gerechtigkeit das Mitleid nur indirekt, mit Hilfe des Regulativs der Vernunft. Wohl zu unterscheiden ist hierbei die uneigennützige Gerechtigkeit als echte, freie Tugend von ihrer Afterart, der Gerechtigkeit als Produkt kluger Berechnung der Selbstsucht. So häufig die letztere ist, so selten ist die erstere anzutreffen. Indessen kommt für die moralische Bewertung nur sie in Betracht.

Die Gerechtigkeit bildet als Vorstufe positiver Güte gewissermaßen ein neutrales Zwischenglied zwischen Bosheit und Edelmut. Dem Gerechten ist nicht mehr wie dem Bösen das *principium individuationis* eine absolute Scheidewand. Er zeigt durch seine Handlungsweise an, „daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nichtunrechttuns, d. h. Nichtverletzens". Er macht weniger als es sonst geschieht einen Unterschied zwischen sich und anderen[817]. — Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist, heißen Pflichten, nicht etwa alle solche, die moralisch lobenswert sind. Der Begriff der Pflicht setzt voraus, daß beim Ausbleiben einer bestimmten Handlung der andere verletzt wird, also Unrecht erfahre, was im allgemeinen nur dadurch der Fall sein kann, daß der die Handlung Unterlassende eine Verpflichtung eingegangen ist, sich verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf ausdrücklicher oder stillschweigender Übereinkunft. „Pflichten gegen uns selbst" sind ebenso ein Unding wie „unbedingte Pflichten" es sind[818].

Einen entscheidenden Schritt über die Gerechtigkeit hinaus geht die eigentliche Güte der Gesinnung, welche als reine, uneigennützige Liebe gegen andere zutage tritt. Erreicht sie ihren Gipfel, so wird das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen durchaus gleichgesetzt. Das *principium individuationis* wird völlig durchschaut, so daß jeder Grund wegfällt, das eigene Individuum dem fremden vorzuziehen. Ein Anlaß, das fremde Individuum dem eigenen gegenüber zu bevorzugen, ist nicht vorhanden. Wohl aber kann eine Viel-

heit fremder Individuen dem einzelnen zum Anlaß werden, sein Dasein für jene zu opfern, indem die Rücksicht auf sie die Rücksicht auf das eigene Schicksal überwiegt. Das geschieht, wenn Leben und Wohlsein einer solchen Vielheit in Gefahr ist und der einzelne, intuitiv das *principium individuationis* durchschauend, freiwillig sein Leben und Wohl dem der anderen zum Opfer bringt, wie es Kodros, Leonidas und Winkelried getan, ja jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewissen Tod geht. Auch die Helden und Märtyrer der Wahrheit, welche um der Behauptung geistiger Menschheitsgüter willen unter den Händen der Priester starben, gehören hierher[819]. Das moralische Wohlverhalten findet oft in Härte und Unerbittlichkeit seinen Ausdruck. Die Lehre vom Mitleid als Grundfaktor der Moral ist alles andere als eine Apotheose weichherziger Schwäche oder Sentimentalität.

Der innerste Beweggrund aller Taten aber, die aus Güte, Liebe und Edelmut für andere geschehen, ist, wenn auch unvermerkt, immer nur die Erkenntnis des fremden Leidens, welches, aus dem eigenen unmittelbar verständlich, diesem gleichgesetzt wird. Daraus folgt, daß die reine Liebe (ἀγάπη, *caritas*) in ihrer Wurzel Mitleid ist, mag das durch sie gelinderte Leiden nun in einer erschütternden Notlage oder in einem unbefriedigten Wunsche bestehen. Jede Liebe, welche nicht aus Mitleid entspringt, trägt den Charakter der Selbstsucht. Das ist der Fall beim ἔρως, welcher der ἀγάπη als wesensverschieden gegenübersteht. Mischungen beider Arten von Liebe sind häufig. Eine solche ist selbst die echte Freundschaft, in welcher Selbstsucht und Mitleid als integrierende Bestandteile enthalten sind, die im Wechselspiel von Empfangen und Geben, nutzbringender Gemeinsamkeit und uneigennütziger Teilnahme ihr Vorhandensein bekunden.

Wie das Phänomen des Lachens aus dem Verhältnis anschaulichen und abstrakten Vorstellens resultierte, so findet der Ursprung des Weinens (gleich dem Lachen eine den Menschen vom Tiere unterscheidende Lebensäußerung) seine Aufklärung aus einer seltsamen Verflechtung von Mitleid, Phantasie und Reflexion. Das eigene Leiden wird spontan als fremdes vorgestellt und zum Gegenstand des Mitleids erhoben, obwohl es ein selbsterlebtes ist. Mit der hilfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hilfsbedürftige. Man fühlt, daß

man mehr duldet, als man einen Andern dulden sehen könnte, und in dieser „sonderbar verflochtenen Stimmung" schafft sich die Natur Erleichterung durch jenen körperlichen Krampf, den wir Weinen nennen. Es setzt, schon bei Kindern, in der Regel nicht mit dem Schmerz, sondern erst mit der Vorstellung des Schmerzes ein. Das Weinen ist nichts anderes als Mitleid mit sich selbst. Werden wir durch fremde Leidensschicksale zum Weinen bewegt, so geschieht dies, indem unsere Phantasie uns an die Stelle des Leidenden versetzt, so daß wir in seinem Leiden das unsrige wiederfinden oder aber in seinem Los das Schicksal der ganzen Menschheit erblicken, in welchem wir unser eigenes einbegriffen sehen, so daß auch hier, auf weitem Umweg verlaufend, das Mitleid mit uns selbst es ist, welches zum Weinen führt[820].

Wenn der Intellekt ein differenzierendes Prinzip ist, welches, infolge der ungeheuren Unterschiede im Grade seiner Entwicklung und Ausbildung die Individuen trennt, zwischen Mensch und Mensch eine weite Kluft öffnend, bildet im Gegensatz dazu die Herzensgüte das unifizierende Prinzip, welches jene Kluft überbrückt, indem es unmittelbar das fremde Selbst mit dem eigenen identifiziert. Doch bleibt diese Verbindung auf das moralische Gebiet beschränkt und läßt sich nicht auf das intellektuelle übertragen. Indessen ist das moralische Gebiet dem intellektuellen in letzter Instanz an Wichtigkeit weit überlegen, da der Intellekt nur physischer, der Wille dagegen metaphysischer Natur ist — eine Überlegenheit, welche Schopenhauer mit geradezu weihevollen Ausführungen feiert: „Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt ... Denn die Güte des Herzens ist eine transzendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt, da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identifiziert. Alsdann verleiht sie auch gegen

andere jene grenzenlose Nachsicht, die sonst jeder nur sich selber widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwan seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in seinem Herzen, nur sich selber vor, zu solchen Äußerungen der Anlaß gewesen zu sein, und fährt daher, ohne sich Zwang anzutun, fort, jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irrtum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? Was Baco von Verulam?"[821]

Steigert sich nun das Durchschauen des *principii individuationis* zu einem letzten Grade der Deutlichkeit, so zeitigt es einen weiteren Einfluß auf den Willen, dessen Ergebnis die Wendung und Verneinung des Willens im engeren Sinne genannt werden darf. Bei so gearteter Steigerung in der Durchschauung der Erscheinungsformen erweitert sich die intuitive Erkenntnis dahin, daß das eigene Wesen nicht nur in Mitmenschen und Tieren wiedererkannt wird, sondern in allem, was lebt und ist. Über die Tugenden des Edelmuts und der Menschenliebe hinaus erhebt sich eine letzte Stufe moralischen Wohlverhaltens: die Heiligkeit. Hier hat sich die Entäußerung vom Prinzip der Individuation vollendet. Wer zu ihr gelangt, erkennt sich nicht nur zwanglos in allen Wesen wieder, sondern kann nicht umhin, die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen zu betrachten. Er wird das mit dem leidvollen Weltwillen gesetzte allgemeine Leiden nicht mehr als ein fremdes, sondern als sein eigenes erkennen und auf sich nehmen. Nicht sein Wohl und Wehe rührt ihn zunächst, wie dies bei dem im Egoismus befangenen Menschen geschieht, sondern alles liegt ihm gleich nahe. Sein eigenes Leiden gilt ihm nur als Beispiel des Ganzen, als ein Fall für tausende. Er ist „in ethischer Hinsicht genial geworden", denn sein Blick hat sich vom einzelnen zum allgemeinen erhoben. Und diese Erhebung hat seine Willenshaltung im Innersten verwandelt. Alles persönliche Streben ist in ihm erloschen. Nicht mehr vermögen einzelne Dinge zu Motiven seines Wollens zu werden, wie dies beim egoistisch im *principio individuationis* Befangenen geschieht; vielmehr wird das Ganze und Wesen an sich der Welt, dem er als ewiger Leidensquelle auf den Grund geschaut hat, ihm zum Quietiv alles und jedes Wollens. „Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben

ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt." Er empfindet Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Selbst nichts anderes als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen und sein Herz an irgend etwas zu hängen. In freiwilligem Fasten, freiwilliger Keuschheit, freiwilliger Armut, ja mit Anwendung von Selbstpeinigung übt er die Askese als stete Mortifikation des Willens, damit keine Wünsche diesen aufs neue aufregen und zu neuer Begehrlichkeit entzünden. Leiden und Unrecht sind ihm willkommen als Probe, daß er den Willen nicht mehr bejaht und weder Zorn noch Begierde ihn erregen. Es ist der Heilige, welcher die erhabene Stufe dieses Verhaltens erstiegen hat und welcher neben dem Genie nach Schopenhauer den Gipfel menschlichen Daseins bedeutet. Denn größer als der Welteroberer ist der Weltüberwinder[822]. Ebensowenig aber wie das Genie ist die Gestalt des Heiligen eine Märchengestalt. Sein Auftreten ist eine geschichtliche Tatsache von typischer Bedeutsamkeit und wird von Schopenhauer durch zahlreiche Beispiele aus der indischen und christlichen Literatur der verschiedensten Zeiten belegt. Sein Tun und Lassen ist es, das ihn als Heiligen bekundet, nicht die Vorstellungen seiner Vernunft. Da aber jene Erkenntnis nicht aus abstrakter Einsicht, sondern unmittelbar aus der intuitiven Auffassung der Welt entspringt, so kann sie im praktischen Verhalten ihren Ausdruck finden, ohne in deutlichen Begriffen sich zu spiegeln. Es ist ebensowenig nötig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei. Denn der Heilige bedarf zu seinem Verhalten keiner Hilfsmittel begrifflicher Art. Ihm ist trotz aller Verquickung mit Aberglauben und trotz theoretischer Selbstverkennung durch Anpassung an die zufälligen Dogmen seiner Zeit, „diejenige Erkenntnis aufgegangen . ., infolge welcher er jenen alles erfüllenden und in allem treibenden und strebenden Willen zum Leben aufgibt und verneint, . . . wodurch nunmehr sein Tun das gerade Gegenteil des gewöhnlichen wird". Dies ist der Schlüssel zum tieferen Verständnis aller großen Heiligengestalten der Geschichte: eines Buddha, Bernhard, Franz von Assisi und vieler anderer. Der intuitive, metaphysisch vertiefte Einblick in das Wesen der Welt hat im Heiligen, auf der Stufe seiner Vollendung, die Verneinung des Willens zur Tat-

sache werden lassen. Ein unerschütterlicher Friede, eine innige Gelassenheit und tiefe Heiterkeit ist über ihn gekommen. Die resignierte Erhebung des Geistes zur letzten Höhe ist eingetreten, welche seinen Träger der einzigen Seligkeit teilhaftig macht, die wahrhaft begehrenswert erscheint, und mit dieser Erhebung die vollendete Erlösung. In diesem einzigen Fall geschieht es, daß die metaphysische Freiheit des Willens in der Erscheinung zum Durchbruch gelangt[823]. Was in der ästhetischen Freude am Schönen nur für Augenblicke geschah: die Entledigung vom qualvollen Drange des Wollens in der reinen Kontemplation, ist im Heiligen zum dauernden Zustand geworden. Er ist nur noch vorhanden als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt. Denn sein Wille ist auf immer beschwichtigt, ja „gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird . . . Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Übergang." Freilich kann diese Verfassung, welche in schwerem Kampf dem Willen zum Leben abgerungen ist, auch nur in dauerndem Ringen um die Erhaltung des erworbenen Heiles behauptet werden. Der Widerstand gegen drohende Anfechtungen aus der Willenssphäre verlangt unablässige Wachsamkeit und selbst erneute Mortifikation[824].

Nicht nur die Intuition des universellen Leidens der Welt als solche kann Quelle der Heiligkeit sein. Neben dem bloß *erkannten* kommt das *selbstempfundene* Erlebnis eigenen überwältigenden Leidens als Quelle dieser Art in Be-

tracht. Es ist ein „zweiter Weg" (δεύτερος πλοῦς), um zur Verneinung des Willens zu gelangen; und er ist der am häufigsten beschrittene. Im Übermaß des Schmerzes hat sich dem Menschen das letzte Geheimnis des Lebens offenbart, daß Quäler und Gequälter an sich identisch sind und nur in der Erscheinung divergieren. Die „heiligende Kraft" selbsterfahrenen Leidens führt zur Willensbrechung und damit zu einer unmittelbaren inneren Wandlung des Menschen, wie sie in Fällen sogenannter echter „Bekehrung" durch zahlreiche Beispiele geschichtlich bezeugt ist[825]. So ergibt sich der Läuterungsprozeß, der zur Erlösung führt. Das Leiden, das in seiner Wucht und Unausweichlichkeit intensiv oder extensiv als übermächtig selbst erlebt worden ist, heilt uns von dem einzig angeborenen Irrtum, daß wir da sind, um glücklich zu sein. Und da unser wahres Heil in der Verneinung des Willens liegt, so stellt das Leiden — als Mittel, uns von dem Irrweg seiner Bejahung zurückzuführen — die eigentliche Bestimmung des Lebens dar. Das ist die Heilsordnung, welche die Welt durchwaltet[826]. Sie eröffnet eine Perspektive, welche auch Not und Grauen als heilbringende Mächte in sinnvollem Lichte erscheinen läßt. Das Dasein der Welt besitzt eine moralische Bedeutung. Denn mit der Stufenreihe der Wesen steigert sich nicht nur der Grad des Leidens, sondern auch die Tiefe und Deutlichkeit der Erkenntnis, mit deren Hilfe der Wille wachsend in die Lage gerät, sich selbst zu erkennen, um daraufhin sich im Sinne erneuter Bejahung oder aber — belehrt durch die Einsicht in das Unheil solcher Bejahung — erlösender Verneinung zu entscheiden. Die Entscheidung im zweiten Sinne ist nichts anderes, als was die christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt genannt haben. Kein Vorsatz kann diesen wundersamen Wandel zwangsweise herbeiführen; denn er geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor. So steht dem Reich der Natur mit durchgängiger Notwendigkeit in der Wirkung der Motive das Reich der Gnade gegenüber, in welcher die Freiheit des Willens an sich zur Geltung kommt. Der Rückblick des Sterbenden auf das vollbrachte Leben fällt hier besonders ins Gewicht. Er faßt das Gesamtresultat des Lebens einheitlich zusammen und vermag dadurch dem innersten Wesen des Menschen eine neue Richtung zu geben. „Dem Willen, der sich nicht verneint, ver-

leiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und infolge hievon es nicht mehr will."

Grundverschieden vom Heiligen ist der Selbstmörder; grundverschieden vom Heil der Willensverneinung der Selbstmord. Diese Handlung ist in Wahrheit kein Ausdruck der Verneinung des Willens zum Leben, sondern vielmehr ein Phänomen seiner intensiven Bejahung. Echte Verneinung des Willens besteht in der Verwerfung der Genüsse des Lebens, nicht seiner Leiden. Der Selbstmörder aber verwirft gar nicht das Leben überhaupt, sondern ist nur mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm zuteil geworden ist. Er hebt infolgedessen durch seine Handlung durchaus nicht den Willen zum Leben auf, wie er glaubt, sondern zerstört nur die einzelne individuelle Erscheinung. Er schiebt der wirklichen Erlösung aus dieser Welt eine bloß scheinbare unter und steht damit der Erreichung des obersten moralischen Zieles im Wege. Denn wer das Leben bejaht, aber die Qualen desselben nicht tragen mag, hat vom Tode keine Befreiung zu erhoffen. Der Selbstmord ist somit eine „vergebliche und törichte Handlung", zugleich aber „das Meisterstück der Maja, als der schreiendeste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst."[827]

Ganz anders der Tod des Heiligen, welcher zur echten Verneinung des Willens gelangt ist. Er bedeutet nicht nur die Aufhebung seiner individuellen Erscheinung, seiner persönlichen Existenz, wie der Tod des Lebensbejahers. Denn der in dieser Erscheinung sich manifestierende Wille an sich, ihr intelligibler Charakter, hat sich aufgehoben. Er geht nun ein in eine andere Sphäre, die sich zwar für unsere empirische Betrachtung in der Tat als ein Nichts darstellt, die jedoch kein absolutes, sondern — wie jedes *nihil* — ein relatives Nichts bedeutet, ein Nichts im Verhältnis zu etwas anderem, hier der Welt als Vorstellung, der Objektität des Willens. Sie ist ein Nichts nur für den, der noch in der Bejahung des Willens zum Leben begriffen und dieses Willens voll ist. In wem jedoch die Wendung und Verneinung dieses Willens, die vollendete Tugend und Heiligkeit eingetreten ist, dem ist umgekehrt „diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts". Es ist jener geheimnistiefe Zustand, welchen der Sprachgebrauch indischer Weisheit mit dem Worte „Nirwana" zum Ausdruck bringt[828].

VI. DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE

A. BEGRIFF UND AUFGABE DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Dem äußeren Anschein nach steht Schopenhauer einer Religionsphilosophie als selbständiger Disziplin völlig ablehnend gegenüber. Hat er doch eine Lehre, welche diesen Namen führt, als „Zwitter" und „Kentauren" nachdrücklich verworfen und dieser Verwerfung triftige Gründe beigesellt. Religionsphilosophie gilt ihm als unsachliche Verschmelzung wesensfremder Bestrebungen, deren Ergebnis nichts anderes als eine geistige Mißgeburt darstellen kann. Denn die Ziele der Philosophie fallen mit denen der Religion keineswegs zusammen. Wird also eine „Fusion" beider Mächte vorgenommen zu einem Doppelwesen „Religionsphilosophie", so kann dies nur auf Kosten einer der beteiligten Mächte geschehen. Man bricht dem unbedingten Wahrheitsstreben die Spitze ab, indem man es nötigt, sich um außerphilosophische Rücksichten zu kümmern. So entsteht ein „ärgerliches Zerrbild der höchsten und edelsten Bestrebung der Menschheit"[829].

Indessen unterliegt keinem Zweifel, daß Schopenhauer bei aller Energie und Klarheit, mit welcher er hier unsachliche Verquickungen kritisch zurückweist, tatsächlich die Probleme der Religion ausführlich behandelt hat und daß diese Behandlung in ihrer Richtung auf letztgültige Klarheit und umfassende Allgemeinheit eine philosophische ist. Nehmen wir uns also die Freiheit, diesen Teil der Lehre Schopenhauers mit dem Namen zu bezeichnen, den er selbst in anderem Sinne verworfen hat, so bedeutet Religionsphilosophie nicht philosophische Religion oder religiöse Philosophie, sondern eine philosophische Betrachtung, deren Objekt die Religion ist, ähnlich wie in der Kunstphilosophie die Kunst, in der Moralphilosophie die Moral, in der Geschichtsphilosophie die Geschichte. Der philosophischen Behandlung wird hier ein besonders gearteter Gegenstand zur Bearbeitung zugewiesen. Er umfaßt alle jene Erscheinungen, welche die Sprache mit

dem inhaltschweren Worte Religion bezeichnet. Sie gilt es im Sinne gleicher Kritik, Unvoreingenommenheit und Universalität zu erforschen und zu deuten, wie solches von philosophischer Forschung überhaupt zu verlangen ist.

B. DER BEGRIFF DER RELIGION

Kurz und präzise lautet Schopenhauers Bestimmung des Begriffs der Religion: Sie ist „Volksmetaphysik", d. h. eine allgemeine Rechenschaft über den Grundcharakter des Wirklichen und unser menschliches Dasein, welche dem Fassungsvermögen der großen Menge des Volkes angemessen ist. Es gehört nach Schopenhauer zu den „natürlichsten Bedürfnissen des Menschen", eine derartige Generalrechenschaft über Welt und Leben, verbunden mit entsprechenden moralischen Direktiven, zu verlangen. Die große Masse der Menschen aber ist völlig außerstande, selbständig die gesuchten Entscheidungen zu treffen. So bedeutet die religiöse Überlieferung mit ihrer imponierenden Autorität, ihrer geheimnisvollen Verbindung von Faßlichkeit und Dunkelheit, ihren moralischen Richtlinien und ihrer trostspendenden Macht dem Volke eine „unschätzbare Wohltat", ja seinen „heiligsten Schatz". „Wer über die Religion urteilen will, soll stets die Beschaffenheit des großen Haufens, für den sie bestimmt ist, im Auge behalten, also dessen ganze moralische und intellektuelle Niedrigkeit sich vergegenwärtigen."

Aus dieser Bestimmung der Religion ergibt sich zweierlei: einmal, daß die Volksmetaphysik, wie sie in den Erscheinungen des religiösen Lebens vorliegt, nicht mit philosophischer Metaphysik zu verwechseln ist und daß beiden getrennte Aufgaben zufallen; sodann, daß trotz dieser Verschiedenheit auch die Religion dem Verstande Aufschlüsse erteilen will, daß sie ein intellektuelles Ziel verfolgt und auf theoretischem Gebiete ihren Schwerpunkt findet. Schopenhauers Religionsphilosophie gibt den Tatsachen des religiösen Lebens eine ausgesprochen intellektualistische Deutung. Scheinbar nun ist damit ein handgreiflicher Widerspruch gegeben, daß die Religion in ihrer Eigenschaft als Metaphysik entsprechende Ziele verfolgt wie die philosophische Wirklichkeitstheorie, während sie andererseits als Volksmetaphysik es doch mit Aufgaben zu tun hat, die mit der rein philosophischen Erforschung des Wirklichen nicht zusammenfallen, sondern

wesentlich von ihr verschieden sind. Dieser Widerspruch löst sich nach Schopenhauer durch eine Unterscheidung, welche erst den Weg zu tieferem Verständnis der religiösen Phänomene öffnet. Was nämlich die Erscheinungen des religiösen Lebens an Mythen, Dogmen und Kulten bieten, ist grundsätzlich nicht als „wahr" im wörtlichen Verstande aufzufassen. Vielmehr sind diese Erscheinungen einer Sonderung zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem fähig und bedürfen einer solchen. Sie lassen eine allegorische Deutung zu. Eine „unbillige Zumutung" ist es, von der Religion zu verlangen, daß sie sensu proprio wahr sei. Der gleiche Grundfehler dieser Zumutung ist es gewesen, der so entgegengesetzte Typen wie Rationalisten und Supranaturalisten irregeführt: sie nahmen beide die Religion im wörtlichen Sinne für wahr: die Supranaturalisten, indem sie behaupteten, daß sie es sei, die Rationalisten, indem sie zu beweisen suchten, daß sie es nicht sei. Beide aber verkannten das eigentliche Element der Religion: Mythos und Allegorie. Diese nämlich gehören zum Wesen der Religion. Enthält diese Wahrheiten, so kann das nur in der Weise der Fall sein, daß solche Wahrheiten unter mythischer Hülle verborgen ruhen, oft von phantastischem Irrtum und absurdem Aberglauben überwuchert und durchsetzt. Ob freilich und wo dies der Fall ist, darüber entscheidet allein die Philosophie, da nur sie über die Voraussetzungen einer unverschleierten und ungetrübten Erkenntnis verfügt und demgemäß in ihrem Verhältnis zur Religion als Volksmetaphysik eine übergeordnete Stellung einnimmt. Dieser Sachverhalt ermöglicht eine Deutung der Erscheinungen des religiösen Lebens, durch welche sich deren philosophischer Rang bestimmt.

Der Allegorismus, welcher damit gegeben ist, schwebt jedoch nicht haltlos in der Luft, sondern hat ganz bestimmte erkenntnistheoretische und psychologische Wurzeln. Soll nämlich die mythisch-religiöse Vorstellungswelt (in welcher nach Schopenhauer alle Religion sich wesentlich darstellt) die behaupteten Wahrheiten bergen, so muß das vorwissenschaftliche und naive Denken zu Leistungen befähigt sein, die über bloße Wahnvorstellungen entscheidend hinausgehen. Und das ist nach Schopenhauer in der Tat der Fall. Die gleichen Einsichten, welche das kritische Bewußtsein durch Reflexion erobert, sind dem naiven Bewußtsein durch Intuition zugänglich, wenn auch in unvollkommener und ge-

trübter Gestalt. So ist das instinktive Denken zahlreicher Geschlechter auf manchen Punkten ahnungsvoll der geklärten Einsicht vorausgeeilt. Und zwar handelt es sich bei diesen Leistungen intuitiven Erkennens nicht um die Betätigung eines besonderen, eigenartigen Erkenntnisorgans (wie es gewisse moderne Epigonen Schopenhauers proklamieren), sondern um ein ahnungsvolles Ergreifen dunkel geschauter Zusammenhänge, wie es der genialen Produktion im künstlerischen Denken verwandt ist. Diese Voraussetzungen erst machen es verständlich, daß die mythenschaffende Phantasie von Schopenhauer nicht nur als Quelle von Wahngebilden, Irrtum und Aberglauben, sondern zugleich als Quelle von Wahrheit betrachtet wird, von Wahrheit, die, vielseitig verstreut, in den verschiedenen religiösen Erzeugnissen mehr oder minder verschleiert ihren Niederschlag gefunden hat[830]. Erst so ist der allegorischen Deutung der religiösen Erscheinungen eine sachliche Grundlage gegeben.

C. DIE ANTITHETIK INNERHALB DER RELIGION

Aber die Philosophie der Religion kann sich nicht damit begnügen, ihr Objekt zu kennzeichnen und seine Deutungsmöglichkeiten zu enthüllen. Religion und Philosophie sind durch eine tiefere Gemeinsamkeit verbunden, eine Gemeinsamkeit, welche sich im Verlauf der menschlichen Geistesgeschichte wiederholt zu einer Rivalität auf Leben und Tod entwickelt hat. Streben doch, wie Schopenhauer die Dinge sieht, beide Mächte, obwohl mit verschiedenen Mitteln, letzten Endes zu dem gleichen Ziele. So kann der Philosoph die Frage nicht umgehen, was denn bei unbefangener Würdigung der Sachlage von der Berechtigung der Religion prinzipiell zu halten ist.

Dringt aber der philosophische Blick in die Tiefe, ohne dabei in Einseitigkeit zu verfallen, so läßt sich die Frage nach der Berechtigung der Religion, Schopenhauer zufolge, nicht im Sinne glatter Bejahung oder glatter Verneinung entscheiden, sondern es ergibt sich ein eigentümlicher Widerstreit der Gesichtspunkte, der zu einer ausgesprochen zwiefältigen und doppelartigen Beurteilung der religiösen Erscheinungen zwingt. Eine in der Natur der Sache gelegene Antithetik ist es, die sich dem philosophischen Blicke enthüllt, ein sachlicher Widerstreit, in welchem das Für und das Wider in bezug auf die Religion

anscheinend mit gleicher Überzeugungskraft hervortritt. In Dialogform hat Schopenhauer diesen Widerstreit in dem populärsten seiner Werke reizvoll entwickelt. Fesselnd kommt in scharfgeschliffener Wechselrede der dramatische Kampf der beiden entgegengesetzten Auffassungen philosophisch zum Ausdruck — ein kühnes Seitenstück zu David Humes „Dialogen über natürliche Religion". Zwei Unterredner treten als Repräsentanten grundverschiedener Positionen auf: Demopheles, der, wie sein Name andeutet, die Lösungen der religiösen Fragen mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der großen Masse des Volkes (δῆμος) sucht, und Philalethes, dem die Liebe zu reiner, ungetrübter Wahrheit (ἀλήθεια) über alles geht[831]. Entkleiden wir den Gedankengang seiner anmutigen literarischen Form, so ergeben sich die großen Perspektiven, auf die es Schopenhauer ankommt. Um philosophisch die Bilanz der Religion ziehen zu können, gilt es, ihre Aktiva und Passiva, ihr Für und ihr Wider scharf ins Auge zu fassen und unbefangen gegen einander abzuwägen. Nur so kann es gelingen, die rätselhafte Macht auf ihre tiefere Berechtigung hin zu prüfen.

Nun spielt die Religion in mehrfacher Hinsicht eine so heilsame und unentbehrliche Rolle, daß vieles sich zu ihren Gunsten sagen läßt.

Als Volksmetaphysik befriedigt sie zunächst das intellektuelle Bedürfnis der breiten Masse. Auch der naive und vorwissenschaftliche Mensch fühlt das Rätsel seines Daseins und das Rätsel der ihn umgebenden Welt. Auch er ist ein *animal metaphysicum*, erfüllt von dem Verlangen, das Geheimnis der Sinnenwelt über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu entschleiern und dem Horizont seiner Gedanken einen Abschluß zu geben. Diesem Bedürfnis entspricht die Religion, die das Fassungsvermögen der großen Menge berücksichtigt und der intellektuellen Ungleichheit unter den Menschen Rechnung trägt. „Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen." Aber gekleidet in die Verhüllung mythischer Bildersprache und anschaulicher Versinnlichung erlaubt sie auch der geistig ungeschulten Menge, sich tiefsten Einsichten zu nähern, mag auch viel Wahn und Aberglaube dabei mit unterlaufen. Durch solche, wenn auch primitiv geartete Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses vertritt die Religion, wie Schopenhauer sie versteht, gewissermaßen die Philosophie.

Aber zugleich wendet sich die Religion an die moralische Anlage des Menschen. Und nicht minder wichtig ist die Rolle, welche sie auf Grund dieser praktischen Beziehung spielt. Liefert sie doch dem sittlichen Bewußtsein eine Stütze, die schon auf früher Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit sich segensreich geltend macht. Ganz anders ist der Mensch durch diese Stütze befähigt, sich im Kampf mit den zahlreichen Versuchungen zu behaupten als es ohne sie der Fall sein würde. Steht hinter den moralischen Geboten göttliche Autorität, so wird das Gewicht ihrer Wirkung bedeutsam gesteigert, zumal wenn dazu die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits tritt. Es ergibt sich ein Lenkungs- und Bändigungsmittel der primitiven Gemüter der Menge von wirksamster Art, welches die rohen Gewalten der menschlichen Seele sozial unschädlich macht. So wird die Religion „zum Leitstern des Handelns", zur „öffentlichen Standarte der Rechtlichkeit und Tugend". Nicht zu vergessen ist endlich die Wirkung, welche die umstrittene Macht als unerschöpfliche Quelle von Trost und Beruhigung ausübt in den Leiden, an denen im Leben des Menschen kein Mangel ist, eine Hilfskraft, „welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt, vielmehr gerade dann ihre ganze Wirksamkeit entfaltet".

Unter solcher Perspektive betrachtet, erscheint die Religion auch philosophisch gerechtfertigt, indem sie theoretisch wie praktisch den Durchschnittsmenschen über sich selbst und über das zeitlich begrenzte Dasein hinaushebt und damit, trotz aller Verirrungen und Unzulänglichkeiten, tiefsten und allgemeinsten Bedürfnissen der menschlichen Natur sinnvoll genügt. Sie gleicht „dem, der einen Blinden bei der Hand faßt und leitet, da er nicht selbst sehen kann, und es ja nur darauf ankommt, daß er sein Ziel erreiche, nicht, daß er alles sehe."[832]

Aber im Wesen aller Religion liegt, nach Schopenhauer, eine tiefe Zweideutigkeit, die eine diametral entgegengesetzte Beurteilung erlaubt. Sie besitzt zwei Gesichter: ein freundliches und ein finsteres, eins der Wahrheit und eins des Truges. Ganz anders lautet daher die Gegenrechnung, mit der sich die zweite Perspektive eröffnet. Mit ihr tritt die früher erwähnte Antithetik zutage.

Das philosophische Denken nämlich ist auf reine, ungetrübte Wahrheit gerichtet. Als solches darf es keinerlei Zugeständnisse dulden. Mythische Bestandteile, die günstigsten-

falls echte Wahrheit umkleiden, muß es als Verfälschung lauterer Einsichten ablehnen. Kein Irrtum ist unschädlich, Befreiung von Irrtümern immer ein Gewinn. Es gibt keine ehrwürdigen Lügen. Immer wieder macht das kritische Wissen dem unkritischen Glauben gegenüber seine Ansprüche geltend und gerät mit ihm notwendig in Konflikt. Der heikelste und bedenklichste Punkt für alle Religionen ist nun aber von besonderer Art. Er liegt darin, daß sie ihre allegorische Natur nicht eingestehen dürfen, sondern sich als wahr im buchstäblichen Sinne zu geben gezwungen sind. Wollte eine Religion anders handeln, so würde sie alles Respektes und aller Wirksamkeit verlustig gehen. Bietet sie dagegen mythisch verhüllte Wahrheit als unverhüllte, buchstäblich gültige dar, so bietet sie „Wahrheit im Gewande der Lüge" und muß einem Richterstuhl gegenüber erliegen, vor dem nur reine und eindeutige Wahrheit gilt. Aus diesem Dilemma aber kommt die Religion niemals heraus. Darin liegt ihr „bleibender Übelstand", ihr wundester Punkt.

Und mit dieser seltsamen Verquickung von Irrtum und Wahrheit haben die religiösen Mächte, wie Schopenhauer zu zeigen sucht, seit Jahrtausenden eine mehr oder minder verhängnisvolle Wirkung ausgeübt.

Zunächst intellektuell. Schon im zarten Kindesalter werden den Menschen die religiösen Vorurteile eingeprägt, „ehe noch die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist". Und in dem jungen, empfänglichen Geiste haftet selbst das unsinnigste Dogma in der Regel auf immer. Dafür sorgen die amtlichen Vertreter und Hüter der positiven Religion, die Priester. Sie sind die „Monopolisten und Generalpächter" des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen, deren Gewerbe darin besteht, dieses Bedürfnis nach Möglichkeit auszubeuten, wodurch sie ihren Unterhalt begründen und ihre Privilegien gewinnen. Der menschliche Intellekt aber ist der leidtragende Teil. Er hat, nach Schopenhauer, unter solchen Einflüssen eine Verbildung erfahren, die geradezu von einer „partiellen Gehirnlähmung" zu reden erlaubt, ganz besonders da, wo die Religion mit staatlichen Vorrechten versehen ist und wo die Erziehung in den Händen der Geistlichkeit liegt. Nur unter solchen Voraussetzungen ist der „drückende Alp" des Theismus zu verstehen, der, ohne hinreichende Stütze in den Tatsachen, als mythischer Rest, während der ganzen christlichen Epoche das reine Denken verfälscht und selbst die

Leistungen hervorragender Köpfe empfindlich beeinträchtigt hat. So bedeutet die Religion, geschichtlich und psychologisch betrachtet, eine ungeheure Behinderung des Fortschritts in der Erkenntnis der Wahrheit, nicht zuletzt auf philosophischem Gebiet. Nur Geister von überragender Initiative und Kraft (*esprits forts*, wie Schopenhauer sagt) vermögen den Bann der staatlich bevorrechteten Denkweise zu brechen oder den herrschenden Kirchenglauben zu sprengen — ein Wagemut, den mancher von ihnen mit dem Märtyrertod hat bezahlen müssen. Alle Religion nimmt Partei für ihre Überlieferung, ist gründlicher Nachprüfung ihrer Voraussetzungen und einschneidender Neugestaltung ihrer Resultate abgeneigt und befindet sich daher letzten Endes im Widerstreit mit der Kultur[833].

Und wie steht es um die Beglaubigung der religiösen Ansprüche, die man auf jener Seite so hartnäckig vertritt? Denkbar schlecht! antwortet Schopenhauer. Nicht auf zureichender Begründung beruhen sie, sondern immer irgendwie auf äußerer Autorität. Der Autoritätsglaube, der nicht innere, in der Sache selbst gelegene, sondern nur äußere Beglaubigung für sich beizubringen weiß, ist der Usurpator, der den Thron der Wahrheit in Besitz genommen hat und ihn durch fortgesetzten Trug behauptet.

Läßt sich nun aber das unbefangene Streben nach Wahrheit durch äußere Autorität nicht einschüchtern, so kann das Schicksal der Religion, nach Schopenhauer, nicht zweifelhaft sein: In demselben Maße wie wissenschaftliche Einsicht steigt, muß religiöser Glaube sinken. „Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können." Sobald dagegen das wissenschaftliche Bewußtsein sich ernsthaft entfaltet, sobald insbesondere die Erfahrungswissenschaften (an ihrer Spitze die Naturwissenschaften) ihren Siegeszug antreten und gar zu philosophischem Denken sich steigern, muß der Verfall der Religion beginnen. Mit Wundern und Offenbarung brechen ihre wichtigsten Stützen zusammen. Sie muß der Auflösung mit langsamen, aber sicheren Schritten entgegengehen. „Denn ... die Religionen sind wie die Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten." Wird diese Dunkelheit von dem Tageslicht klärender Einsicht verscheucht, so ergibt sich von selbst der unvermeidliche Auflösungsprozeß: „Religionen sind

Kinder der Unwissenheit, die ihre Mutter nicht lange überleben."

Und diesem Punkte scheint die Entwicklung der europäischen Menschheit tatsächlich entgegenzusteuern: „Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis. Es gibt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Autoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm abgefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfnis so unvertilgbar wie irgendein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und die bedürftige Menschheit ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus ihrem Schoß erzeugt hat, an." Vielleicht — so gehen die Gedanken des Philosophen — ist der Augenblick nicht allzufern, wo die Religion von der europäischen Menschheit scheidet, „wie eine Amme, deren Pflege das Kind entwachsen ist". Die Philosophie wird dann ihre Stelle einnehmen. Dann nämlich wird die Religion ihre Bahn durchlaufen und ihre Aufgabe erfüllt haben: „Sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden". Es wird das natürliche Ende sein, die „Euthanasie" der Religion. Voraussetzung dazu ist allerdings, daß die Menschheit sich zu einem solchen Stande von „Reife und Bildung" erhebe, der sie befähigt, wahre Philosophie hervorzubringen und zu empfangen, ohne daß es besonderer Konzessionen an die Fassungskraft der Masse des Volkes bedarf. Ob das geschehen kann, bleibt fraglich. Immerhin, meint Schopenhauer, scheint der Kurs der allgemeinen Entwicklung diesem Ziele zuzusteuern[834].

Nun erklären die Verteidiger der Religion mit Vorliebe, der eigentliche Sinn und Wert der religiösen Mächte liege auf praktischem Gebiet, in moralischer Richtung sei er zu suchen. Für die Erziehung des Menschengeschlechtes komme ihnen eine unersetzliche Bedeutung zu, welche unangefochten bleibe, selbst wenn theoretisch die Gegner der Religion triumphieren. In der Tat ist die Einwirkung religiöser Mächte auf das sittliche Bewußtsein nach Schopenhauer nicht zu unterschätzen. So ist insbesondere die Bändigung und Disziplinierung roher Triebe und Leidenschaften mit Hilfe religiöser Motive heilsam gefördert worden. Es hat

also guten Sinn, wenn man sie als wichtigen Hilfsfaktor ansetzt für die Entwicklung wenigstens primitiver sittlicher Kultur. — Aber auch hier ist die Gegenrechnung von einer Art, die es entschieden verbietet, die religiösen Mächte einfach zu den für die Menschheit heilbringenden zu zählen. Bei näherer und unbefangener Prüfung nämlich stellt sich heraus, daß die praktisch-moralische Wirkung der Religion in ihrer Gesamtheit von höchst fragwürdiger Art ist. Nehmen wir etwa an, sagt Schopenhauer, es würden plötzlich durch öffentliche Proklamationen alle Kriminalgesetze für aufgehoben erklärt, so würde schwerlich jemand den Mut haben, unter dem bloßen Schutz der religiösen Motive auch nur allein nach Hause zu gehen. Würde dagegen auf gleiche Weise alle Religion für unwahr erklärt, „so würden wir, unter dem Schutze der Gesetze allein, ohne sonderliche Vermehrung unsrer Besorgnisse und Vorsichtsmaßregeln, nach wie vor leben". Dieses Beispiel bezeugt, daß die Wirkung religiöser Motive auf die Moralität im Grunde sehr gering ist.

Aber die praktische Auswirkung religiöser Mächte zeigt ein noch viel bedenklicheres Gesicht. Der moralisierenden Wirkung der Religionen steht eine entschieden demoralisierende gegenüber; ja der demoralisierende Einfluß scheint weniger problematisch als der moralisierende zu sein. Wird nicht das Verschiedenartigste geradezu als Ersatz des moralischen Wandels von den einzelnen Religionen gepflegt? Durch Zeremonien, Andachtsübungen und Gebete suchen die Gläubigen sich den Himmel zu erbetteln, statt ihn durch sittliches Verhalten zu verdienen. Nicht sittlichen, sondern widersittlichen Mächten wird damit Vorschub geleistet. Die Priester aber erscheinen oft genug als „Vermittler des Handels mit bestechlichen Göttern[835]". Viel schlimmere Dinge aber noch hat die Religion auf dem Gewissen. Unzählig und unübersehbar sind die Greuel, welche der religiöse Fanatismus hervorgerufen hat. Der „blutige Wahnsinn" der Religionskriege ist nur ein Fall unter vielen. Ströme unschuldigen Blutes sind durch frommen Eifer vergossen und geflossen. Beispiele bietet die Geschichte des Islam wie des Christentums in Fülle dar. Von den Kreuzzügen und der Ausrottung der Mauren und Juden in Spanien bis zu den Inquisitionen und Ketzergerichten alter und neuer Zeit: überall die gleichartigen Zeugnisse für den engen Zusammenhang von Religion und jener moralischen Barbarei, die mit Vorliebe im Gefolge religiöser Mächte wan-

delt. Unvermeidlich aber ist das Eingeständnis, daß es die monotheistischen Religionen sind, welche mit ihrer Schroffheit und Intoleranz (als natürlichen Folgen des Glaubens an einen Gott!) die tiefste Entzweiung unter die Menschheit gebracht haben. Die widersittlichen Wirkungen der Religion sind bei dem vom Judentum ausgehenden Monotheismus am größten. Aber mehr oder weniger stark sieht Schopenhauer diesen Zug bei nahezu allen Erscheinungen des religiösen Lebens ausgeprägt. Nur eine hochbedeutsame Ausnahme bietet sich dar: das ist der Buddhismus. Er hat seine Verbreitung wesentlich ohne Blutvergießen und ohne Gewalttätigkeiten erlangt[836].

Alles in allem genommen ergibt sich aus den Tatsachen der Geschichte für den demoralisierenden Einfluß der Religion eine überwältigende Bestätigung. Ihn zu übersehen oder zu übergehen, widerspricht den Pflichten der Philosophie. Damit vollendet sich die Antithetik in Schopenhauers Religionsphilosophie. Gleich den theoretischen Ansprüchen der Religion werden die moralisch-praktischen von ihr betroffen, da in beiden Fällen der positiven Thesis über die religiösen Rechtsansprüche eine negative Antithesis mit gleicher Evidenz gegenübertritt.

Einer Auflösung sind die Antinomien dieses Widerstreites nur in einer Richtung fähig. Sie liegt in der Möglichkeit und zugleich in der Forderung der Läuterung überlieferter Religionsanschauung, einer Läuterung, welche unter keinem anderen als philosophischen Gesichtspunkt zu erfolgen hat. Liefert doch das wissenschaftliche Denken, wie es in der Philosophie seinen abschließenden Ausdruck findet, den einzig legitimen Maßstab für das, was wir sinnvollerweise berechtigt sind „Wahrheit" zu nennen, im Gegensatz zu allen vermeintlich „höheren" Erkenntnisquellen äußerer oder innerer „Offenbarung", die eine besonnene Prüfung nicht vertragen[837]. Die ideale Religion kann unter diesen Umständen ihren Maßstab nur finden an der idealen Philosophie. Ihr Wert muß „abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern[838]". Damit ist ausgesprochen, daß das Ergebnis der philosophischen Forschung auch für die Religion normgebend ist und daß sich

die Berechtigung der letzteren nach dem Grade der Übereinstimmung mit dem ersteren bemißt.

D. DIE RANGORDNUNG DER HISTORISCHEN RELIGIONEN

Der gleiche Gesichtspunkt ist es nun und die gleichen Kriterien sind es, aus welchen sich die Wertbeurteilung der großen historischen Religionen ergibt, samt ihrem Rangverhältnis unter einander. Eine Rangordnung der positiven Religionen erhebt sich auf diese Weise, welche nicht von Willkür diktiert ist, sondern ihren Maßstab in der Übereinstimmung mit den Resultaten findet, zu welchen, nach Schopenhauer, die philosophische Forschung gelangt.

So entsteht gleichsam eine Pyramide, an deren unterste Stufen jene Religionen zu stehen kommen, in denen realistische und optimistische Bestandteile (also nach Schopenhauer: philosophische Irrtümer) die Oberhand haben: Das antike Heidentum in seinen verschiedenen Ausprägungen und Gestalten; der Islam; sodann die jüdische Religion (die mit dem Mythos vom Sündenfall, neben der verfehlten optimistisch-theistischen Grundauffassung, immerhin bereits einen tiefsinnigen pessimistischen Bestandteil, also, nach Schopenhauer, den Keim einer wichtigen philosophischen Wahrheit birgt). Ferner das neuprotestantische, rationalistisch gerichtete Christentum (das von seinen Namensschwestern wohl zu unterscheiden ist!). Der Protestantismus hat mit dem asketischen Geiste den innersten Kern des Christentums preisgegeben. Er mag „eine gute Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte protestantische Pastoren" sein, aber er ist „ein ausgeartetes Christentum". Der Katholizismus dagegen stellt sich als „ein schmählich mißbrauchtes" dar. In beiden Fällen hat das Christentum das Schicksal getroffen, dem alles Edle, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll[839]. Es folgt die Zendreligion des Parsismus mit ihrer schroffen Verbindung optimistischer und pessimistischer Prinzipien. Eine höhere Stufe bildet das Christentum des Neuen Testaments, das nach Schopenhauer in der Augustinischen Auffassung seine Vollendung findet. Schimmert doch hier der Grundgedanke des philosophischen Pessimismus, der Gedanke, daß das Dasein dieser Welt nicht durch sich selber gerechtfertigt sei, nach Schopenhauers Auslegung, aufs deut-

lichste durch. An den Mythos vom Sündenfall (den es im Alten Testament vorfindet) reiht das Christentum echter Prägung mit dem Gedanken der Erbsünde den Gedanken der Urschuld und endlich das Mysterium der Erlösung, durch welches es in die Reihe der großen, asketisch gerichteten Erlösungsreligionen tritt. Aber auch das echte Christentum bleibt mit schweren Gebrechen behaftet, Gebrechen, die es selbst in seinen reinsten Ausprägungen nicht abzustreifen vermocht hat, da sie mit seinen Überlieferungen allzufest verwachsen sind. Dazu gehört der Glaube an den persönlichen Gott, der die Welt — gleichsam durch ein ideales Individuum — „von außen" geschaffen sein läßt, und zwar geschaffen aus dem Nichts, ein Glaube, der auch in den Verfeinerungen theologischer Interpretation seine Absurdität nicht verleugnet. Dazu gehört die Verkennung der Wesensverwandtschaft des Menschen mit der Tierwelt, durch welche das Christentum die organische Einheit des Lebendigen sprengt, den Menschen von der Tierreihe willkürlich losreißt und die Tiere zu moralischer Rechtlosigkeit verurteilt. Die pantheistische Umdeutung des christlichen Theismus dagegen stellt nur eine Verschleierung gottloser Weltanschauung dar und verläßt damit den christlichen Boden.

Der Gipfel innerhalb der Rangordnung der historisch gegebenen Religionen aber wird nicht von den zeitlich spätesten unter ihnen eingenommen, sondern einige der ältesten stehen dem Rang nach obenan. Es sind die indischen Religionen, in denen der Gedanke der Ureinheit alles Wirklichen, ohne theistisch-personalistische Verzerrung, eine großartige und geschlossene Verkörperung findet, in denen die idealistische und pessimistische Grundanschauung ungebrochen zum Ausdruck kommt und zu einer Moral von unvergleichlicher Größe führt. Die Wesensverwandtschaft des Menschen mit der gesamten Natur wird unumwunden anerkannt und für die Sittlichkeit fruchtbar gemacht: *„Tat twam asi!"* (Dies bist du!) heißt es nicht nur jedem Mitmenschen gegenüber, sondern gegenüber jedem Tier, ja jedem lebenden Wesen schlechthin, eben weil man in jedem von ihnen das gleiche Urwesen walten sieht, in welchem das eigene Individuum wurzelt. Mit dem Gedanken der Metempsychose, der als Glaube an die Wanderung der Seelen auftritt, wird ein Maximum mythischer Weisheit erreicht. An der Spitze

dieser Gruppe aber steht als die „vornehmste" aller Religionen der Buddhismus mit seiner überwältigenden Bekennerzahl, die atheistische Religion κατ' ἐξοχήν. Es ist verständlich, wenn Schopenhauer angesichts der Übereinstimmung der Geisteswelt der indischen Religionen mit den Ergebnissen seiner Philosophie eine tiefe Genugtuung empfindet und wenn er von dieser Seite her eine Art zweiter Renaissance für die europäische Menschheit erhofft[840].

E. WISSEN UND GLAUBEN

Der Allegorismus, welcher Schopenhauers Theorie der religiösen Phänomene beherrscht, läßt ein doppelartiges Verhalten zu diesen als möglich erscheinen: die Gebilde religiösen Vorstellens lassen sich im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne verstehen. Und je nach dem Grade der Einsicht und der geistigen Reife des Einzelnen werden sie im einen oder im anderen Sinne verstanden. Dieser Dualismus ist jedoch in der Natur jeder Allegorie begründet und hat mit dem Gegensatz von Wissen und Glauben nichts zu tun. Jener trägt den Charakter harmonischer Widerspruchslosigkeit; dieser enthält einen inneren Antagonismus. Denn was im religiösen Leben „Glaube" genannt zu werden pflegt, bedeutet ein zustimmendes Verhalten, welches nicht auf zureichender Begründung fußt, sondern in anderweitigen Autoritäten seine Stütze findet. Wissen und Glauben sind von Grund aus verschiedene Dinge, die streng geschieden bleiben müssen. In der Gesamtentwicklung der Menschheit wie im individuellen Bewußtsein treten beide unvermeidlich in Konflikt. Hierbei zeigt sich das Wissen dem Glauben grundsätzlich überlegen, trotz aller Widerstände, welche die Glaubensmächte bieten. Da das Wissen auf zureichenden Gründen fußt, so ist es „aus einem härteren Stoff" als der Glaube, „so daß, wenn sie gegen einander stoßen, dieser bricht". Und dieser Prozeß vollzieht sich in der geschichtlichen Entwicklung wie im Geiste des Einzelnen nach gleichen Grundprinzipien. Wissen und Glauben verhalten sich „wie die zwei Schalen einer Wage: in dem Maße, als die eine steigt, sinkt die andere". Beide „vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe: sie sind darin wie Wolf und Schaf in einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht". Der Dualismus von Glauben und Wissen erliegt der philosophischen Kritik, einmal wegen der Unhaltbarkeit der ihm

zugrunde liegenden Diskrepanz intellektueller Ansprüche überhaupt, sodann aber, weil das philosophische Denken nicht vor der Grenze jenes Gebietes halt macht, auf welchem der Glaube Fuß gefaßt hat, und zwar, wie sich beim Überschreiten der Grenze durch philosophisches Denken herausstellt, zwar psychologisch aber nicht logisch „festen" Fuß. Und wie Wissen und Glauben, so bleiben Wissenschaft und positive Religion „natürliche Feinde": „Von Friede und Übereinstimmung beider reden zu wollen, ist höchst lächerlich: es ist ein *bellum ad internecionem*."[841]

Ähnlichen Erwägungen erliegt auch der berühmte Lösungsversuch Kants, welcher dem religiösen Glauben nur praktische Berechtigung zugesteht, ohne ihn vor dem Forum theoretischer Kritik als gültig anzuerkennen. Bei einem solchen theoretischen Glaubensinhalt von ausschließlich praktischer Geltung handelt es sich um eine „hölzerne Flinte". Diese Position ist innerlich widerspruchsvoll; sie bedeutet ein „Wasch mir den Pelz, aber mach ihn mir nicht naß"; denn praktische Anerkennung der Gültigkeit eines „Glaubens" ist ohne theoretische Anerkennung desselben bei besonnener Geistesverfassung psychologisch und logisch gleich unmöglich[842]. Damit scheidet auch der letzte Versuch aus, dem religiösen Glauben Sonderquellen gültiger Einsichten zuzugestehen. Auch das religiöse Verhalten ist idealiter an die echten und allgemeingültigen Prinzipien alles Wissens und Erkennens gebunden und muß, soweit es Anspruch auf Wahrheit erhebt — selbst im Gewande der Allegorie —, sich diesen Prinzipien unterwerfen. —

Aufklärung und Romantik verschlingen sich mit ihren Tendenzen in Schopenhauers Religionsphilosophie. Der Intellekt wird nicht nur zum maßgebenden Richter über religiöse „Autoritäten" gesetzt, sondern die religiösen Inhalte selbst werden in ihrem Grundcharakter intellektualistisch gefaßt. Aber wie schon Lessing, obwohl ein Sohn der Aufklärung, in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" zu symbolischer Deutung religiöser Vorstellungen geschritten war, wie die allegorische Betrachtungsweise dann der Religionsphilosophie der Romantik das charakteristische Gepräge gibt, so tritt diese Deutung mit ihrer Anerkennung der genialen Kraft religiöser Phantasie zu dem intellektualistischen Prinzip bei Schopenhauer als zweiter Hauptfaktor hinzu. Trotzdem bleibt diese Lehre in einer gewissen Einseitigkeit befangen, da sie

die emotionalen Faktoren als Träger des religiösen Lebens unterschätzt und den Wesenscharakter echter Mystik (so ernst dieselbe in Gestalt der Bekundungen ihrer großen Vertreter, wie Meister Eckhart, Tauler, Jakob Böhme, Angelus Silesius u. A., sonst auch von Schopenhauer genommen wird) in seiner spezifisch religiösen Bedeutung verkennt[843].

Diese Einseitigkeit in der philosophischen Behandlung der Religion gestattet indessen nicht, in Schopenhauer jenen „irreligiösen" Denker zu erblicken, als welchen man ihn von manchen Seiten hinzustellen sucht. Gerade dann, wenn der Begriff der Religion dahin berichtigt wird, daß emotionale Faktoren es sind, welche in ihrem Kontakt mit metaphysischen Weltgedanken das Wesen religiösen Verhaltens ausmachen, stellt sich die Weltdeutung Schopenhauers, welche, nach Goethes Wort, den Kern der Natur „Menschen im Herzen" findet, als fruchtbarste Grundlage für die Entfaltung spezifisch religiöser Regungen dar. Solcher Möglichkeit ist durch die kritische Gedankenarbeit des Philosophen selbst der Boden bereitet. Entschiedener noch als Schleiermacher hat er die grundsätzliche Unabhängigkeit der Religion von theistischen Voraussetzungen dargetan und schärfer noch die Vorurteile gegenteiliger Ansichten beleuchtet[844]. So haben wir das Recht, in dem herben Kritiker der positiven Religionen, tiefer genommen, einen großen Wegbereiter geläuterter Frömmigkeit zu sehen.

VII. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

Schopenhauer hat es unterlassen, seine Erörterungen über den Menschen als Gattungstypus in geschlossenem Zusammenhang oder als selbständige Disziplin darzubieten. Doch sind seine Ausführungen über diesen Gegenstand so bemerkenswert und stellen zudem einen so wichtigen Bestandteil seines Systems dar, daß das Bild der Lehre Schopenhauers unvollständig bliebe, wenn man diesen Teil derselben überginge. Um ihn einheitlich zu Gesicht zu bekommen, ist es geboten, die Fäden, welche Erkenntnislehre, Metaphysik, Ästhetik und Ethik verbinden, zu beachten und, Schopenhauers Anweisung entsprechend, zusammenzubringen, was textlich weit verteilt dasteht[845].

Als Erfahrungswissenschaft ist Anthropologie teils Anatomie und Psychologie, teils empirische Psychologie, d. i. „aus der Beobachtung geschöpfte Kenntnis der moralischen und intellektuellen Äußerungen und Eigentümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht". Als empirischer Stoff werden zahlreiche Elemente dieser Lehre von der Metaphysik der Natur, der Metaphysik des Schönen, der Metaphysik der Sitten vorausgesetzt und darin verarbeitet. Aber die Lehre vom Menschen ist damit nicht erschöpft. Denn über der speziellen und rein empirischen erhebt sich eine allgemeine und philosophische Anthropologie, welche mit allen übrigen philosophischen Disziplinen die Richtung auf synthetische Einheit, Universalität und kritisch vertiefte Erfassung ihres Gegenstandes teilt. Sie verlangt „feine Beobachtung und geistreiche Auffassung, ja sogar Betrachtung von einem etwas erhöhten Standpunkte aus". Eine gewisse innere Überlegenheit bildet die psychologische Voraussetzung fruchtbarer Leistungen auf diesem Gebiet: Philosophische Gedanken über den Menschen als solchen sind nur wertvoll, ja nur genießbar in den Schriften bevorzugter Geister, unter welchen Schopenhauer Männer wie Montaigne, Larochefoucauld, Helvetius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Lichtenberg als Beispiele nennt[846].

A. DER MENSCH ALS ANIMALISCHES WESEN

Von den übrigen Wesen in der Natur ist der Mensch nicht spezifisch und toto genere, sondern nur dem Grade nach verschieden. Ist er doch, metaphysisch gesprochen, der Wille zum Leben selbst auf der höchsten Stufe seiner Objektivation und dadurch der inneren Verwandtschaft mit allen anderen Gebilden der Natur, auch im Reiche ihrer Erscheinung, sicher. Da er jedoch den Willen auf dieser Stufe mit größester Deutlichkeit offenbart, so hat er philosophisch ein Interesse zu beanspruchen, das ihn vor anderen Wesen auszeichnet. Naturwissenschaftlich betrachtet, stellt der Mensch ein Glied der höheren Tierreihe dar. Physiologische und anatomische Beschaffenheit weisen ihn unwiderstehlich dem Kreise höherer Wirbeltiere zu. Selbst in den Erscheinungen seines psychischen Lebens, vor allem aber seines praktischen Gebarens ist die Differenz zwischen ihm und den anderen Gliedern des Tierreiches nicht zu überschätzen. „Die große Mehrzahl der Menschen ist so beschaffen, daß ihrer ganzen Natur nach, es ihnen mit nichts ernst sein kann, als mit Essen, Trinken und sich Begatten." Auch stammesgeschichtlich gehört der Mensch der höheren Tierreihe zu. Zwar verbietet Schopenhauers Naturgeschichte die Anerkennung einer Entstehung des Typus Mensch aus niederen Stufen des organischen Lebens im Sinne allmählich fortschreitender Veränderungen und Übergänge, wie sie die moderne Entwicklungstheorie vertritt; doch bleibt der reale Zusammenhang mit solchen niederen Stufen, auch in der empirischen Sphäre, unabweisbar. In Gestalt sprunghafter Veränderung vorhandener Lebensformen muß er, wie die Naturphilosophie gezeigt hat, gedacht werden. Nicht als Affen, sondern sogleich als Menschen sind die ersten Vertreter des menschlichen Geschlechtes entstanden, obwohl von Affen erzeugt und geboren. Die große Ähnlichkeit zwischen Mensch und anthropoiden Affen in Gestalt und Gebaren bezeugt eindringlich beider Verwandtschaft[847]. Aber die Verwandtschaft mit dem Affen schließt die mit dem Tiger nicht aus. „Der Mensch ist im Grunde ein wildes, entsetzliches Tier. Wir kennen es bloß im Zustande der Bändigung und Zähmung, welcher Zivilisation heißt: daher erschrecken uns die gelegentlichen Ausbrüche seiner Natur. Aber wo und wann einmal Schloß und Kette der gesetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt, da zeigt sich, was er ist. — Wer inzwischen auch

ohne solche Gelegenheit sich darüber aufklären möchte, der kann die Überzeugung, daß der Mensch an Grausamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nachsteht, aus hundert alten und neuen Berichten schöpfen." Durch die Vorkehrungen der Staatsgewalt sind diese ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur nicht beseitigt, sondern lediglich sozial unschädlich gemacht. „Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als ebenso viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt einmal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände."[848]

Die Entstehung der Anfänge des menschlichen Geschlechts verlegt Schopenhauer mit Bestimmtheit in die „alte Welt"; und zwar sieht er zwischen den Wendekreisen die allein möglichen klimatischen Bedingungen seines anfänglichen Daseins gegeben. In dem kaukasischen, dem mongolischen und dem äthiopischen Typus erblickt er drei bestimmt gesonderte Charaktere, welche auf ursprüngliche Rassen deuten. Dunkel war die Hautfarbe des anfänglichen Menschen. Weiße Haut und blaue Augen sind ihm erst durch Abbleichung der dunklen Farbe in den kälteren Zonen nachträglich entstanden. Wie die dunkle Hautfarbe, so ist die vegetabilische Nahrung dem Menschen die natürliche. Beide aber sind gebunden an das tropische Klima. In kälteren Zonen mußte dem unnatürlichen Klima durch eine unnatürliche Ernährung entgegengewirkt werden. Die Fleischspeise wurde unentbehrlich. Zugleich mußte der Mensch zu stärkerer Bekleidung seine Zuflucht nehmen. Eine Folge derselben ist, „daß, während alle Tiere, in ihrer natürlichen Gestalt, Bedeckung und Farbe einhergehend, einen naturgemäßen, erfreulichen und ästhetischen Anblick gewähren, der Mensch, in seiner mannigfaltigen, oft sehr wunderlichen und abenteuerlichen, zudem auch oft ärmlichen und lumpigen Bekleidung, unter ihnen als eine Karikatur umhergeht, eine Gestalt, die nicht zum Ganzen paßt, nicht hinein gehört, indem sie nicht, wie alle übrigen, das Werk der Natur, sondern eines Schneiders ist und somit eine impertinente Unterbrechung des harmonischen Ganzen der Welt abgibt." Auf diese Weise ist der Mensch im Vergleich zu den unverhüllt lebenden Tieren, bei deren Anblick uns das

Herz aufgeht, zu „einem Fratz, einem Monstrum" geworden; er steht da als ein „Schandfleck in der Natur". Im Bewußtsein dieser Gefahr beschränkten die Alten, zumal die Griechen, die Kleidung des Menschen nach Möglichkeit und behandelten sie so, daß sie vom Leibe als Fremdes derart deutlich gesondert blieb, daß die menschliche Gestalt in allen Teilen so entschieden wie möglich sich abzeichnete. Wenn nun die weißen Rassen es sind, welche, abgesehen von den alten Hindu und Ägyptern, den höheren Grad von Zivilisation erreicht haben, so beruht dies darauf, daß die frühzeitig nach Norden ausgewanderten Stämme in jenem Klima, das ihre Hautfarbe allmählich erbleichen ließ, genötigt waren, einen Kampf mit der Not um die Grundbedingungen ihrer Existenz zu führen, welcher alle ihre intellektuellen Kräfte entwickelte. Die Not wurde zur Mutter der Künste[849].

B. DER MENSCH ALS INTELLEKTUELLES WESEN

Der Mensch besitzt die Eigenart seiner Gattung nicht in Merkmalen, welche er mit den übrigen animalischen Wesen teilt, sondern in solchen, welche ihn vor jenen charakteristisch auszeichnen, ihn spezifisch von denselben unterscheiden. Nun hat die Naturphilosophie gezeigt, daß das Tier und Mensch Gemeinsame im Willen gelegen ist. Die Erkenntnislehre aber hatte dargetan, daß das Unterscheidende im Intellekte liegt. „Das Tier empfindet und schaut an; der Mensch denkt überdies und weiß; beide wollen." Neben und über den anschaulichen Vorstellungen, welcher auch das Tier teilhaftig ist, besitzt der Mensch abstrakte. Mit der Fähigkeit begrifflichen Denkens ist er Inhaber eines „doppelten Intellektes", wogegen das Tier, auf anschauliches Vorstellen beschränkt, nur einen „einfachen" besitzt. Aber auch der menschliche Intellekt ist nur eine höhere Steigerung des tierischen. Und wie dieser in mannigfacher Weise beschränkt ist, so trägt auch der unsrige auf Schritt und Tritt unverkennbare Spuren solcher Beschränkung. Daraus ergeben sich die „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts", denen Schopenhauer im Ergänzungsbande seines Hauptwerks ein selbständiges Kapitel gewidmet hat.

Schon die Erkenntnislehre hatte die tief eingreifenden Folgen für das Dasein des Menschen beleuchtet, welche das begriffliche Vorstellen, als „zweite Potenz des Erkennens", herbeiführt. Die Fähigkeit, das Nichtgegenwärtige denkend zu

erfassen und geordnet zu überschauen, erweitert seine Macht theoretisch wie praktisch ins Unbegrenzbare. Jenes „höher potenzierte Bewußtsein", in welchem das begriffliche Denken besteht, ist es allein, das dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, „welche sein Bewußtsein von dem des Tieres so durchaus unterscheidet und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder".

Aber nicht nur weit und planvoll, reich und künstlich, sondern auch schrecklich und erschütternd wird das Leben des Menschen durch den Besitz der Vernunft. Er übertrifft durch ihn die Tiere nicht nur an Macht, sondern auch an Leiden. Lebt das Tier beständig in der Gegenwart, die für das tierische Bewußtsein vor ihrem Eintritt nie als Zukunft, nach ihrem Verschwinden nie als Vergangenheit dasteht, so bildet der Besitz der Vernunft mit der begrifflichen Herrschaft über Fernes und Nahes, Vergangenes und Zukünftiges für den Menschen zugleich eine unversiegliche Quelle von Pein. Die Tiere, deren Bewußtsein ganz in der Gegenwart aufgeht, haben unendlich weniger zu dulden als wir; denn sie kennen keine anderen Schmerzen als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Mit der begrifflichen Vorstellung des Vergangenen und des Zukünftigen, ja des Abwesenden überhaupt, vervielfältigen sich die Leiden. Vergangenheit und Zukunft bilden für solche den fruchtbarsten Nährboden. Reue, Wünsche, Furcht und Sorge treten auf, und dem wirklichen Inhalt des Geschehens gesellt sich, bald ängstigend, bald Wünsche weckend, der bloß mögliche hinzu, wodurch der sorglosen Sicherheit des tierischen Daseins beim Menschen ein Zustand beständiger Unruhe gegenübertritt. Nicht unter Schmerzen, welche der realen Gegenwart entspringen, leiden wir am meisten, sondern quälende Gedanken, von denen das nur in der Gegenwart lebende Tier frei ist, bilden die Quelle tiefster Beunruhigung und Not. Der Ausblick auf den gewissen Tod, den das Tier erst im Tode kennenlernt, hängt damit zusammen. — Durch die Vernunft besitzt der Mensch praktisch die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Motiven zu wählen, er hat das Vermögen der Deliberation. Aber auch diese gehört zu den Dingen, die sein Dasein viel qualvoller machen als das des Tieres. Denn hierbei ist Bewußtsein und Gemüt des Menschen unter oft aufregenden Umständen der Kampfplatz der Motive, bis das stärkste Motiv seine Mit-

bewerber aus dem Felde schlägt und den Willen zum Handeln bestimmt[850].

Die Vernunft, welche den Menschen so hoch erhebt, erniedrigt denselben zugleich; denn sie ist das Organ der Vorsätzlichkeit und Verstellung, deren nur der Mensch als vernunftbegabtes Wesen fähig ist. Während die Tiere ihre inneren Regungen mit natürlicher Offenheit an den Tag legen, ohne Berechnung und Simulation sich gebend als das, was sie fühlen, wollen und sind, trägt der Mensch in seinem Verhalten überall das Gepräge der Vorsätzlichkeit und damit bereits der Verstellung. Er ist der Unschuld der Natur entrückt. „Es gibt auf der Welt nur ein lügenhaftes Wesen: es ist der Mensch. Jedes andere ist wahr und aufrichtig, indem es sich unverhohlen gibt als das, was es ist und sich äußert, wie es sich fühlt." Eben darum gewährt uns der Anblick jedes freilebenden Tieres in seinem zwanglosen Treiben einen eigentümlichen Genuß: wir sehen dabei unser eigenes Wesen sehr vereinfacht und ohne Verstellung vor uns[851]. Aus dem Walten der Vernunft und den daraus entspringenden Komplikationen entstehen nach Ausweis der Erkenntnislehre und der Ethik auch die Phänomene des Lachens und des Weinens, welche als spezifische Charakteristika den Menschen von den Tieren unterscheiden.

So eindeutig damit die Spezies des Menschengeschlechtes abgrenzbar erscheint, zeigt eine nähere Betrachtung desselben, daß der Unterschied zwischen Mensch und Mensch unabsehbar groß ist. Er tritt in dem Gegensatz von Menschen höherer und Menschen niederer Art als ein so unermeßlicher zutage, daß die Einheit der Spezies fast gesprengt und in eine Mehrheit von Arten zu zerfallen scheint. Das gilt zunächst und vor allem vom Menschen als Träger intellektueller Funktionen. Auch als solcher bleibt er in den allermeisten Fällen „das bedürftigste unter allen Wesen", ja ist selber nichts anderes als ein „Konkrement von tausend Bedürfnissen", eine gesteigerte Objektivation des Willens, welcher der Intellekt nur als dienendes Organ und als „Sklave der Notdurft" zugeordnet ist. Der Durchschnittsmensch steht dem Tiere weit näher, als man anzunehmen pflegt. In den Mitteln seines Intellekts vom Tier sich unterscheidend, ist er in den Zielen der Anwendung derselben im Grunde mit ihm einig. Die gewöhnlichen Menschen suchen mit dem kleinstmöglichen Aufwand von Gedanken

auszukommen, da ihnen das Denken eine Last und Beschwerde ist. Die Not jagt sie durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Der Intellekt ist „kurz angebunden, nämlich an seinen Anhaltspunkt, den Willen... Daher kommt es, daß sie an den Dingen eigentlich nichts sehn als gerade nur ihren Vorteil oder Nachteil". Die Vernunft, ja die Erkenntnis überhaupt hat bei fast allen Menschen eine beinahe ausschließlich praktische Richtung. Der Typus Mensch, welcher infolge des knappen Maßes seiner intellektuellen Kräfte keine geistigen Bedürfnisse und daher auch keine geistigen Genüsse kennt, ist der Philister. „Die meisten Menschen sind freilich keines andern Gebrauchs ihres Intellekts fähig, weil dieser bei ihnen bloß ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist und in diesem Dienste gänzlich aufgeht, ohne daß etwas übrig bliebe. Dies eben macht sie so trocken, so tierischernst und zu jedem objektiv unterhaltenden Gespräch unfähig; wie denn auch auf ihrem Gesichte die Kürze des Bandes zwischen Intellekt und Willen sichtbar ist. Der Ausdruck von Beschränktheit, der uns oft auf so niederschlagende Weise daraus entgegentritt, bezeichnet eben nur die Beschränkung ihres gesamten Erkennens auf die Angelegenheiten ihres Willens. Man sieht, daß gerade nur soviel Intellekt da ist, wie der hier gegebene Wille zu seinen Zwecken braucht, und nichts darüber: hierauf beruht die Vulgarität ihres Ansehns. Demgemäß versinkt denn auch ihr Intellekt in Untätigkeit, sobald der Wille ihn nicht antreibt. Sie nehmen an gar nichts ein objektives Interesse. Ihre Aufmerksamkeit, geschweige Nachdenken, schenken sie keiner Sache, die nicht eine wenigstens mögliche Beziehung zu ihrer Person hat... Nicht einmal durch Scherz und Witz werden sie merklich angeregt, hassen vielmehr alles, was auch nur das leichteste Nachdenken erfordert: allenfalls bringen plumpe Possen sie zum Lachen: außerdem sind sie ernsthafte Bestien". Eigene Urteilskraft mangelt ihnen fast gänzlich. „Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urteil, eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient." Ein Zustand dauernder Unmündigkeit nötigt sie, stets nach der Meinung Anderer zu schielen und diese zur Richtschnur zu nehmen. „Während jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehen, haben sie alle keine

anderen als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolzieren." Aber selbst im Praktischen ist ihre Urteilsfähigkeit minimal; sie folgen dem Triebe der Nachahmung, so daß auch hier der Leitstern ihres Verhaltens das Beispiel Anderer ist. Ihr Blick, meist stumpf und nüchtern, zeigt oft den extremen Gegensatz der Kontemplation: das Spähen. Die passende und beliebte Unterhaltung für sie ist das Kartenspiel, dieser bezeichnende „Ausdruck der kläglichen Seite der Menschheit", möglichst um Geld, damit auch hier der Wille ausreichend beschäftigt ist. Sie sind „vom ersten bis zum letzten Atemzuge Geschäftsleute, die geborenen Lastträger des Lebens. Ihre Genüsse sind alle sinnlich: für andere haben sie keine Empfänglichkeit. Man soll mit ihnen in Geschäften reden; sonst nicht. Geselligkeit mit ihnen ist Degradation, recht eigentliches Sichgemeinmachen." So fließt das Leben der allermeisten Menschen, von außen gesehen, nichtssagend und bedeutungsleer, von innen empfunden, dumpf und besinnungslos, dahin. „Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen."[852]

Aber so nichtssagend und unbedeutend die Intellektualität der großen Masse der Menschen erscheinen mag, zeigen sich gerade auf dieser Grundlage die Rangunterschiede der menschlichen Typen mit voller Deutlichkeit. Da der primitive und durchschnittliche Mensch mit der Gebundenheit seines Intellektes an die Bedürfnisse des Wollens nach Art des Tieres im Grunde nur das Einzelne lediglich als solches zu erkennen fähig ist, so hängt die Rangstufe des Menschen davon ab, ob und in welchem Grade er über diesen Zustand hinausragt. Der Maßstab für den intellektuellen Rang des Menschen ist der Grad, in welchem er sich zur Betrachtung des Allgemeinen zu erheben und im Einzelnen das Allgemeine zu sehen vermag. In der Fähigkeit oder Unfähigkeit dazu besteht der durchgängige

Unterschied der ganzen Auffassungsweise des gemeinen und des eminenten Kopfes, zugleich aber auch der Gegensatz des dumpfen, der Tierheit sich nähernden Ernstes „der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe" und „des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntnis, welches das Bewußtsein der Überlegenen erheitert". Demgemäß fällt der geistige Gesichtskreis eines jeden höchst verschieden aus: von der selbst dem Tiere eigenen bloßen Auffassung der Gegenwart in unzähligen Abstufungen bis zu dem Blickfelde eines Bewußtseins, „welches fast beständig den wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen". So ergibt sich eine Hierarchie der Intelligenzen, je nach dem Grade, in welchem sie die Dinge bloß individuell oder aber in wachsendem Maße allgemein auffassen. Bleibt der tierische Intellekt ganz in der Auffassung des Individuellen befangen, so faßt der menschliche bereits durchgängig, kraft seiner Vernunft, das Individuelle in Begriffe zusammen, welche um so allgemeiner werden, je höher die menschliche Intelligenz steht. Dringt aber die Auffassung des Allgemeinen auch in die intuitive Erkenntnis derart, daß das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfaßt wird, so ergibt sich die Anschauung der Ideen, deren selbsttätiger Ausübung nur bevorzugte Geister fähig sind. Hier hat der Intellekt sich vom Dienste des Willens befreit, und das Ergebnis solcher Befreiung ist jene Objektivität, welche das Genie vor dem Normalmenschen auszeichnet. Im Genie gipfelt die Hierarchie der Intelligenzen. So ist es neben und mit der Erhebung vom Einzelnen zum Allgemeinen die Fähigkeit der Emanzipation des Intellekts vom Willen, der Ausübung willensreinen und damit objektiven Erkennens, welche die großen intellektuellen Unterschiede zwischen den Menschen setzt. Ein weiteres Kriterium für die Rangstufe einer Intelligenz liegt in der Schnelligkeit und Spannkraft des Denkens[853]. Die Größe der Rangunterschiede zwischen den Menschen aber ist unter solchen Gesichtspunkten kaum überschätzbar. Denn die Natur ist hinsichtlich des Intellekts höchst aristokratisch. „Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichtum oder Kastenunterschied in irgendeinem Lande feststellen: aber wie in andern Aristokratien, so auch in der

ihrigen, kommen viele tausend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürsten, und ist der große Haufen bloßer Pöbel, *mob, rabble, la canaille.*" Die große Masse bleibt „Fabrikware der Natur". So schreiend auch der Kontrast zwischen der Rangliste der Natur und der der Konvention sein mag: festzuhalten ist die aristokratische Gliederung der menschlichen Intelligenzen, welche zeigt, „daß die schlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchst selten, das Genie ein *portentum* ist".[854]

Auch die Möglichkeit innerer Aneignung dessen, was überlegene Geister vollbracht haben, bleibt eine beschränkte. Diese Leistungen sind nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar, da jeder nur nach Maßgabe seines eigenen intellektuellen Wertes für sie empfänglich ist, „weshalb gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius, der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist".[855]

Die intellektuelle Armseligkeit und geistige Dürre der Majorität der Menschen wirkt sich im sozialen Leben derselben in bekannten Erscheinungen aus. So bildet sie eine Hauptquelle der Geselligkeit. In ihr suchen in der Regel Menschen, welche sich mit ihrer inneren Leere und Dürftigkeit allein nicht ertragen, gleichsam durch gegenseitige geistige Erwärmung zu bereichern. Es wird ihnen leichter, andere zu ertragen als sich selbst; denn der Geselligkeitstrieb der Menschen beruht nicht auf Liebe zur Gesellschaft, sondern auf Furcht vor der Einsamkeit mit ihrer Öde und Monotonie des eigenen Bewußtseins. Dagegen bildet der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen und Lieben der Einsamkeit geradezu einen Maßstab unseres intellektuellen Wertes. In den unvergleichlichen „Aphorismen zur Lebensweisheit" im ersten Bande der „Parerga und Paralipomena" hat Schopenhauer dieses Thema besonders liebevoll und eingehend behandelt. Diese Ausführungen, ein Niederschlag persönlichsten Erlebens des großen Denkers, gehören menschlich und literarisch zu dem Schönsten, was aus seiner Feder geflossen ist: „Je mehr einer an sich selber hat, desto weniger können andere ihm sein. Ein gewisses Gefühl von Allgenugsamkeit ist es, welches die Leute von innerem Wert und Reichtum abhält, der Gemeinschaft

mit andern die bedeutenden Opfer, welche sie verlangt, zu bringen, geschweige dieselbe, mit merklicher Selbstverleugnung, zu suchen. Das Gegenteil hievon macht die gewöhnlichen Leute so gesellig und akkomodant." Die Neigung zur Geselligkeit gehört zu den gefährlichen, ja verderblichen, „da sie uns in Kontakt bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellektuell stumpf oder verkehrt ist. Der Ungesellige ist einer, der ihrer nicht bedarf". So steht die Geselligkeit eines jeden ungefähr im umgekehrten Verhältnis seines intellektuellen Ranges. An sich selbst so viel zu haben, daß man der Gesellschaft entraten kann, ist eine hohe Auszeichnung und ein unschätzbares Glück. Wer sich zeitig mit der Einsamkeit befreundet, ja, sie liebgewinnt, hat „eine Goldmine erworben". In gleichem Sinne haben alle geistig höher gearteten Menschen gedacht und gesprochen. „Welchen Genuß kann ihnen der Umgang mit Wesen gewähren, zu denen sie nur vermittelst des Niedrigsten und Unedelsten in ihrer eigenen Natur, nämlich des Alltäglichen, Trivialen und Gemeinen darin, irgend Beziehungen haben, die eine Gemeinschaft begründen, und denen, weil sie nicht zu ihrem Niveau sich erheben können, nichts übrig bleibt, als sie zu dem ihrigen herabzuziehn, was demnach ihr Trachten wird? Sonach ist es ein aristokratisches Gefühl, welches den Hang zur Absonderung und Einsamkeit nährt. Alle Lumpe sind gesellig, zum Erbarmen: daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich zunächst daran, daß er kein Wohlgefallen an den übrigen hat, sondern mehr und mehr die Einsamkeit ihrer Gesellschaft vorzieht und dann allmählich, mit den Jahren, zu der Einsicht gelangt, daß es, seltene Ausnahmen abgerechnet, in der Welt nur die Wahl gibt zwischen Einsamkeit und Gemeinheit." Die erstere „ist das Los aller hervorragenden Geister: sie werden solche bisweilen beseufzen, aber stets sie als das kleinere von zwei Übeln erwählen". Allerdings pflegt bei edleren Geistern diese Liebe zur Einsamkeit nicht von vornherein und als ursprünglicher Trieb aufzutreten, sondern erst nach und nach mit Überwindung des natürlichen Geselligkeitstriebes sich zu entwickeln[856].

Den herrschenden Neigungen des menschlichen Massencharakters entspricht die Seltenheit ausgezeichneter und überlegener Geister. Wie der Durchschnittsmensch im Grunde nur materieller und persönlicher Interessen fähig ist, da sein

Intellekt völlig im Dienste des Willens verharrt, so faßt die große Menge in ihrer Stumpfheit nur Begriffe auf, nicht aber Ideen; denn die Auffassung der letzteren bedarf der willenlosen Kontemplation. Damit tritt ein Menschentypus in das philosophische Gesichtsfeld, welcher gewissermaßen der Antipode des Genies ist. Es ist der Gelehrte. Ein solcher ist, wer viel gelernt hat. Durch umfangreiche Studien ist er zu einer bedeutenden Fülle des Wissens gelangt. Dieses beruht jedoch bei ihm nahezu vollständig auf Übermittlung begrifflicher Vorstellungen, die er weder durch eigene Gedankenarbeit noch durch selbständige Vertiefung in die unmittelbare Anschauung gewonnen hat. Der Gelehrte geht nicht auf Einsicht aus wie der denkende Kopf, sondern nur auf Kunde. Er strahlt nicht eigenes Licht aus wie das Genie, sondern vermag nur das empfangene zu reflektieren. So ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten tot, weil es, wenn nicht aus bloßen Worten, doch aus lauter abstrakten Erkenntnissen besteht, denen die Frische unmittelbarer Beziehung auf das Anschauliche mangelt. Das fortwährende Einströmen fremden Geistesguts hat im typischen Gelehrten die eigene Denkkraft, falls dieselbe jemals vorhanden war, lahmgelegt oder gar erstickt. Daraus erklärt sich zum Teil der Mangel an Originalität der Gelehrten. Andererseits ist hier Ursache und Wirkung nicht zu verwechseln: die Lesewut der meisten Gelehrten nämlich stellt sich nach Schopenhauer dar als „eine Art *fuga vacui* der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen". Gelehrsamkeit verhält sich zur Genialität wie ein Herbarium zur stets sich neu erzeugenden, ewig jungen Pflanzenwelt, der Gelehrte zum Genie wie die ihre Inhalte von anderer Seite empfangende allgemeine menschliche Vernunft zur schöpferischen Kontemplation der ewigen Ideen als dem Vorrecht begnadeter Geister[857].

Doch bleibt der Vernunft auch für die letzte Schicksalswendung des Menschen eine überragende Bedeutung gesichert: Weil die deutliche Vorhersicht des Todes und der Rückblick auf das Ganze des Lebens (als durch Vernunft bedingt) nur im Menschen, nicht im Tiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist

die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann[858].

C. DER MENSCH ALS MORALISCHES WESEN

Der Grundcharakter des Menschen ergibt sich nicht allein aus seiner intellektuellen, sondern in gleichem Maße aus seiner moralischen Natur. Diese hängt aufs engste zusammen mit der Grundgesinnung, welche ihm als individueller Erscheinung des mit sich selbst entzweiten Urwillens wesentlich innewohnt. Das ist der Egoismus in seiner elementaren und unbegrenzten Gewalt. Er bildet die ursprüngliche und durchaus vorherrschende Generaltriebfeder alles menschlichen Verhaltens und Tuns; denn er ist die natürliche Wesensäußerung des in die Erscheinungsformen von Raum und Zeit gebannten Individuums und mit dessen metaphysischem Kern, in der Bejahung desselben, aufs innigste verknüpft. Der Egoismus ist „die ursprüngliche und lebendige Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprinzip wenigstens das *jus primi occupantis* voraus hat".[859] Als solche aber ist er die unversiegliche Quelle des Übelwollens mit allen Folgeerscheinungen der Gehässigkeit, Feindseligkeit und Bosheit. Denn das Übelwollen der Menschen entsteht aus den unvermeidlichen und sich bei jedem Schritt wiederholenden Kollisionen des Egoismus, dessen Träger die verschiedenen Individuen sind. Da Schopenhauer das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert in der Abwesenheit aller egoistischen Motivation erblickt[860], so ist klar, daß das ursprüngliche Bestimmtwerden des menschlichen Handelns durch egoistische Motive die tatsächliche Immoralität des Menschengeschlechtes bezeugt. Und diese Immoralität ist in der Tat allumfassend und grenzenlos. Bosheit und Tücke, Falschheit und Niedertracht, Haß und Grausamkeit führen von Natur ein schonungsloses Regiment. Die moralische Beschaffenheit der Menschen in ihrer großen Masse ist ebenso niedrig und elend wie die intellektuelle.

Die klare Einsicht in die moralische Nichtswürdigkeit und Verderbnis der Menschen wird indessen dadurch erschwert, daß gewisse Faktoren ihre unverschleierte Kundgebung hemmen. Das tut die Staatsgewalt mit der gesetzlichen Ordnung, in welcher der offizielle Zwang den Egoismus aller gezähmt und gebändigt hält; das tut die bürgerliche Ehre, bei welcher die Rücksicht auf die Meinung anderer über uns

unser Handeln beschränkt; das tut endlich die Höflichkeit, welche, als konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs, eine „anerkannte Heuchelei" ist, welche dennoch gelobt, ja gefordert wird, „weil, was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will"[861]. Klugheit und Höflichkeit decken einen Mantel über das gegenseitige Übelwollen und lassen uns nicht sehen, wie tief und allgemein dasselbe ist und „wie das *bellum omnium contra omnes* wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird". Häufig genug kommt trotzdem diese Gesinnung als Ausdruck der radikalen Verderbtheit der Menschen heimlich zum Vorschein in der so verbreiteten üblen Nachrede und offensichtlich in den Erscheinungen des Zornes und der rohen Gewalt. Moralische Nichtswürdigkeit in allen Formen tritt als Wesenscharakter des Menschen zutage, sobald wir die verhüllenden Schleier lüften. Zwar gibt es wahrhaft edle und ehrliche Menschen; aber sie sind so selten wie „vierblättriger Klee", und echte Moralität gehört zu den großen Ausnahmen. Obwohl der Anlage nach in jedem ein Gutes und Menschenfreundliches schlummert, übertrifft der Mensch als Gattungstypus an Immoralität das Tier. Er verdient den Namen *l'animal méchant par excellence;* denn er ist das einzige Tier, welches Anderen Schmerz verursacht, ohne weiteren Zweck als eben diesen. „Kein Tier jemals quält, bloß um zu quälen; aber dies tut der Mensch, und dies macht den teuflischen Charakter aus, der weit ärger ist als der bloß tierische."[862]

Die Menschen stellen zumeist anderes vor als sie sind, und sie wollen anderes vorstellen. Unsere zivilisierte Welt ist im Grunde genommen eine große Maskerade. Hinter den Masken edler Zwecke und gemeinnütziger Absichten verstecken und betätigen sich in den allermeisten Fällen Niedrigkeit und Eigennutz. Nur unter dieser Optik läßt sich das menschliche Treiben richtig einschätzen und zutreffend verstehen. Deshalb ist es heilsam, frühzeitig über die Diskrepanz zwischen der Außenseite und der Innenseite des menschlichen Treibens im klaren zu sein, und schon dem Jüngling ist es nützlich, zu wissen, „daß auf dieser Maskerade die Äpfel von Wachs, die Blumen von Seide, die Fische von Pappe sind, und alles,

alles Tand und Spaß; und daß von jenen zweien, die er dort so ernstlich mit einander handeln sieht, der eine lauter falsche Ware gibt und der andre sie mit Rechenpfennigen bezahlt". Nicht durch vorgefaßte Meinung, sondern durch Erfahrung lernen wir, was von den Menschen, im ganzen genommen, zu erwarten steht, „daß nämlich etwan $^5/_6$ derselben, in moralischer oder intellektueller Hinsicht, so beschaffen sind, daß, wer nicht durch die Umstände in Verbindung mit ihnen gesetzt ist, besser tut, sie vorweg zu meiden und, so weit es angeht, außer allem Kontakt mit ihnen zu bleiben". Aber auch so werden wir „von ihrer Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit kaum jemals einen ausreichenden Begriff erlangen", sondern immerfort, so lange wir leben, denselben noch zu erweitern und zu vervollständigen haben, unterdessen aber uns trotzdem oft zu unserem Schaden verrechnen. Denn „wer erwartet, daß in der Welt die Teufel mit Hörnern und die Narren mit Schellen einhergehen, wird stets ihre Beute oder ihr Spiel sein".[863]

Die Unterschiede der Individualitäten sind freilich nicht nur intellektuell, sondern auch moralisch mannigfach abgestuft und unabsehbar groß. Doch besteht zwischen der intellektuellen und der moralischen Abstufung derselben keine Proportion. Der Intellekt steht keineswegs in direktem und geradem Verhältnis zur Güte des Charakters; denn moralische Schlechtigkeit und intellektuelle Unfähigkeit, moralisches Wohlverhalten und intellektuelle Begabung entspringen nicht unmittelbar aus einer Wurzel, und der schwächste Intellekt ist unter Umständen hinreichend, das *principium individuationis* zu durchschauen[864].

Auch die Regungen des „Gewissens", welche der unkritische Betrachter ohne weiteres als Bekundungen moralischer Selbstbeurteilung anspricht, sind oft völlig andersartigen Ursprungs: „Die Reue und Beängstigung, welche mancher über das, was er getan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts anderes als die Furcht vor dem, was ihm dafür geschehen kann." Ja noch mehr: „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwan aus $^1/_5$ Menschenfurcht, $^1/_5$ Deisidämonie, $^1/_5$ Vorurteil, $^1/_5$ Eitelkeit und $^1/_5$ Gewohnheit." So liegt, im großen genommen, die Menschenwelt intellektuell und moralisch im Argen: „Die Wilden fressen einander, und die Zahmen betrügen einander, und das

nennt man den Lauf der Welt." Wie das Verkehrte und Absurde im Reich des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reich der Kunst, so führt das Böse und Niederträchtige im Reiche des Handelns die Herrschaft. Wer dieses klar erkennt, könnte sich zu der Ansicht bewogen fühlen, diese Welt sei, von der ästhetischen Seite betrachtet, ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen ein Narrenhaus, von der moralischen eine Gaunerherberge[865].

Damit tritt Schopenhauers Pessimismus als anthropologischer Pessimismus zutage, welcher im moralischen Pessimismus gipfelt. Ebensowenig wie der metaphysische stellt er im Zusammenhang des Systems ein persönliches Bekenntnis des Denkers dar, sondern resultiert folgerichtig aus gegebenen Voraussetzungen, welche teils empirische Data, teils metaphysische Lehrsätze sind. Da der Mensch als intelligibler Charakter im Metaphysischen wurzelt, so nimmt er in der ganzen Art seines Seins auch als Erscheinung an der Grundbeschaffenheit des Urwirklichen teil, dessen Eigenart sich wiederum in der Menschenwelt spiegelt. Nun ist der Intellekt zwar grundsätzlich einer sukzessiven Ausgestaltung und in diesem Sinne einer Vervollkommnung fähig, da er in seiner nur „physischen" Existenz zeitlich wandelbar ist. Das Moralische dagegen ist mit dem Willen schlechterdings konstant. Die Idealität der Zeit läßt jeden Gedanken an eine fundamentale Wandelbarkeit der Grundbeschaffenheit des Menschen als illusorisch erscheinen. Denn diese Grundbeschaffenheit fällt ins zeitlose Reich des metaphysischen Urwillens, in welchem es keinen Wandel gibt. Die einzige Änderung, welche der menschliche Wille erfahren kann, ist seine Bejahung und seine Verneinung. Im übrigen ist er mit seiner Unveränderlichkeit auch unverbesserlich. Hier liegt das metaphysische Fundament des moralischen Pessimismus Schopenhauers. Die Staatstheorie des Denkers ist durchaus auf diesen Pessimismus gegründet.

In den Gesichtskreis philosophischer Anthropologie fallen auch die Betrachtungen, welche das Hauptthema der schon erwähnten „Aphorismen zur Lebensweisheit" bilden. Hier entäußert sich der Philosoph jener Position, welche die Ethik als Gipfel moralischen Wohlverhaltens enthüllt hatte, und entwickelt eine Lebensweisheit im „immanenten Sinne", d. h. im Sinn einer Anweisung zu glücklichem Leben, nämlich einem solchen, welches bei reiflicher Überlegung „dem

Nichtsein entschieden vorzuziehn wäre"[866]. Diese Betrachtungen stehen den Ergebnissen der Ethik Schopenhauers keineswegs beziehungslos oder gar widerspruchsvoll gegenüber. Sie bewegen sich vielmehr ganz ausdrücklich und vollbewußt auf dem Boden der Bejahung des Willens, auf welchem derselbe einer metaphysisch vertieften Orientierung noch nicht teilhaftig geworden ist. Sie zeigen die Aussichten des Menschen, ein relativ glückliches, d. h. schmerzenfreies und positiv wertvolles Leben zu führen unter den Gesichtspunkten: „Von dem, was einer ist"; „Von dem, was einer hat"; „Von dem, was einer vorstellt", und gelangen auf dem überall durchschimmernden Hintergrunde pessimistischer Lebensbetrachtung zu einer wohlerwogenen Abschätzung dessen, was die vermeintlichen Quellen sogenannten Glückes zu unserer wahren Wohlfahrt beitragen. Nicht Reichtum und Besitz als solche (das, „was einer hat"); nicht Rang, Ehre und Ruhm (das, „was einer vorstellt"), sondern der innere Reichtum der Persönlichkeit, insbesondere die intellektuelle Ausstattung derselben (das, „was einer i s t"), bildet die allein echte und zuverlässige Grundlage jenes tiefer verstandenen Erdenglückes, welches dem Sterblichen vergönnt ist. Der eudaimonologisch wünschenswerteste Zustand ist die Selbstgenügsamkeit, die Autarkie. Auch hier freilich zeigt sich die Relativität aller menschlichen Verhältnisse, und das allgemeine Gesetz der Kompensation, welches keine Vorzüge gewährt, ohne entsprechende Nachteile beizumengen. Die Glücksquelle reicher intellektueller Begabung pflegt verbunden zu sein mit gesteigerter Sensibilität, welche ihren Träger für Schmerz und Unbehagen, zumal wenn hervorgerufen durch Lärm und Geräusche, in erhöhtem Maße empfänglich macht[867]. Auch sein Verhältnis zur Mitwelt erleidet fast notwendig einen Bruch. Hervorragende Geistesanlagen müssen ihren Besitzer von der großen Masse der Mittelmäßigen isolieren und zum heimatlosen Fremdling in ihrem Treiben machen[868]. Nur m o r a l i s c h e Trefflichkeit, in welcher die Herzensgüte auch die größten intellektuellen Gegensätze überbrückt, kann hier versöhnend eingreifen. In ihr kommt eine Eigenschaft zur Geltung, welche unmittelbar zum menschlichen Glück beiträgt, indem sie inmitten einer Welt des Kampfes, der Not und der Entzweiung den Frieden des Herzens schenkt[869].

Die Rechenschaft über die Grundbedingungen des mensch-

lichen Glückes, welche Schopenhauer in den „Aphorismen zur Lebensweisheit" zu geben sucht, zeigt den Denker als Kenner des Menschen und als Kritiker menschlicher Vorurteile in voller Größe. Hier reiht er sich den großen Analytikern der menschlichen Seele der Vorzeit, praktischen Weltweisen vom Schlage Montaignes, Larochefoucaulds, Chamforts, Lichtenbergs an. So stark auch die Individualität des Autors in diese Betrachtungen mit ihrer persönlichen Klangfarbe hineinschwingt, so überindividuell ist doch die Bedeutung, die ihnen verbleibt. Dahin gehört die Entlarvung der Scheingüter und der Scheinautoritäten, welche unter den Menschen in Geltung stehen, worunter die Kritik der Gesetze des „Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt", in ihrer souveränen Vorurteilslosigkeit und ihrem unerbittlichen Sarkasmus ganz besonders gelungen erscheint[870]. Von klarem Wirklichkeitssinn erfüllt, gibt diese „Lebensweisheit" Einblicke in die Zusammenhänge menschlicher Existenz, welche einen unvergänglichen Beitrag zur Deutung derselben darstellen. Das gilt selbst von den „Paränesen und Maximen", in welchen der Niederschlag eigenster Lebenserfahrung zu allgemeinen Grundsätzen gesteigert ist. Stilistisch zeigt sich Schopenhauer in den „Aphorismen zur Lebensweisheit" in vollendeter Meisterschaft. Der Klarheit und Treffsicherheit seiner Gedanken und der klassischen Ursprünglichkeit seiner Urteile entspricht eine sprachliche Fassung derselben, die in ihrer schlichten Prägnanz und inneren Notwendigkeit einzig dasteht.

D. DIE AUSWIRKUNG MENSCHLICHER GRUNDANLAGEN IM GEISTIGEN GESAMTLEBEN

Aus den Grundeigenschaften des Menschen als animalischen, intellektuellen und moralischen Wesens ergeben sich die allgemeinen Gesetze seines Verhaltens. Dieses Verhalten besitzt philosophisch ein besonderes Interesse, wo die Entwicklung des geistigen Lebens überhaupt dadurch berührt und betroffen wird. Urteil, Autorität, Beifall, Ruhm, Verehrung und ihr Gegenteil resultieren aus der Art und Weise, wie sich menschliche Grundanlagen äußern.

Die intellektuell dürftige und elende Beschaffenheit der großen Mehrheit der Menschen bringt es mit sich, daß die Urteilskraft derselben minimal ist, ja in der Regel gänzlich fehlt. „Sie wissen nicht das Echte vom Unechten, nicht den Hafer von der Spreu, nicht das Gold vom Kupfer zu

unterscheiden und nehmen nicht den weiten Abstand wahr zwischen dem gewöhnlichen Kopf und dem seltensten."[871] Zu diesem allgemeinen Übelstand kommt als weiterer hinzu, daß jeder nur das zu schätzen vermag, wovon er mindestens ein Analogon in sich selbst trägt, d. h. das, was seiner eigenen Anlage irgendwie entspricht. Keiner kann über sich hinaus. Vielmehr sieht jeder am anderen nur so viel, als er selber ist, und kann ihn nur fassen und würdigen nach Maßgabe seiner eigenen Fähigkeit. Denn um fremden Wert willig und frei anzuerkennen, muß man eigenen haben. Für den Durchschnittsmenschen sind die höheren geistigen Leistungen ebensowenig vorhanden wie die Farbe für den Blinden. „Denn alle Geister sind dem unsichtbar, der keinen hat: und jede Wertschätzung ist ein Produkt aus dem Werte des Geschätzten mit der Erkenntnissphäre des Schätzers." Die Wertschätzung alles Bedeutenden und Großen setzt also eine irgendwie homogene Anlage voraus, wie andererseits dem platten und niedrigen Geiste das Platte und Niedrige angemessen und wahlverwandt ist *(similis simili gaudet)*[872]. Da nun aber Unverstand und Stumpfheit, Geistlosigkeit und Verkehrtheit der übergroßen Mehrheit der Menschen das intellektuelle Gepräge geben, so ist derselben die Wertschätzung des Nichtswürdigen und Platten geradezu vorgezeichnet durch die Grundanlage der eigenen Natur. „Ist es doch wie ein Fluch, der auf dem bipedischen Geschlechte lastet, daß, vermöge seiner Wahlverwandtschaft zum Verkehrten und Schlechten, ihm sogar an den Werken großer Geister gerade das Schlechteste, ja geradezu die Fehler, am besten gefallen." Das Treffliche wird selten gefunden, seltener noch geschätzt. Der Unstern für geistige Verdienste ist, daß sie zu warten haben, bis diejenigen das Gute loben, welche selbst nur das Schlechte hervorbringen, ja überhaupt, daß sie ihre Kronen zu empfangen haben aus den Händen der menschlichen Urteilskraft, einer Eigenschaft, welche eine *„rara avis"* ist, fast so selten wie der Vogel Phönix, und den meisten in dem Grade innewohnt, wie „dem Kastraten Zeugungskraft". Vorurteil und Nachurteil sind die Komponenten, welche die Autorität der öffentlichen Meinung hervorbringen und damit den Kompaß, nach welchem sich die Mehrzahl der Menschen richtet. So steht die allgemeine Urteilslosigkeit und ihre Folgeerscheinung: die immer bleibende „Stimmenmehrheit der Gemein-

heit und Plattheit" als dauerndes, nie auszutilgendes Hindernis der Anerkennung echter geistiger Leistungen im Wege. Dieser Zustand ist ebenso unaufhebbar wie alt: „Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer dasselbe ist." Daraus erklärt sich das Märtyrertum, das fast alle großen Meister und Erleuchter der Menschheit in ihrem Kampfe gegen das bestehende Verkehrte haben erdulden müssen. Es erklärt sich daraus zugleich das Lob des Schlechten und Abgeschmackten, welches zu allen Zeiten die Welt erfüllt[873].

Trotz dieser Sachlage folgt dem Verdienste großer Leistungen sein Ruhm so unfehlbar wie dem Körper sein Schatten, wenn er auch spät eintritt und langsam heranreift. Er ist „das Goldene Vlies der Auserwählten". Seine Erlangung setzt gerechte Anerkennung großer Werke auch bei der urteilslosen Mehrheit der Menschen voraus. Solche kommt jedoch allein zustande durch Autorität. Mit dieser aber hat es eine besondere Bewandtnis. Autorität nämlich ist das Ergebnis eines langsamen und komplizierten Prozesses, bei welchem aus der allmählichen Summierung des Beifalls der wenigen urteilsfähigen Köpfe, die ihre Stimme ablegen, im Laufe der Zeit eine Instanz herauswächst, welcher auch die urteilslosen sich beugen, derart, daß es nach und nach dahin kommt, „daß das bloße Resultat des Gewichtes der Stimmen das der Zahl derselben überwältigt". So geschieht es, daß der gewöhnliche Mensch die Werke der großen Geister allein auf Autorität, d. h. „durch Scheu gezwungen", gelten läßt, während sie ihm im Herzen mißfallen. Selbst die Plattesten lassen die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um ihre eigene Schwäche nicht zu verraten, bleiben jedoch im stillen jederzeit bereit, ihr Verdammungsurteil darüber auszusprechen, sobald sie hoffen dürfen, es zu können, ohne sich dadurch bloßzustellen[874]. Das Ergebnis dieser sukzessiven Summierung urteilsfähiger Stimmen, welche das Gute vom Schlechten, das Echte vom Unechten zu unterscheiden fähig sind, bildet jene Instanz, welche man den Richterstuhl der Nachwelt nennt. Ihre Voraussetzungen bringen es mit sich, daß der Ruhm der Nachwelt in der Regel nicht anders als auf Kosten des Ruhmes der Mitwelt erworben wird und umgekehrt der Ruhm der Mitwelt nur auf Kosten des Ruhmes der Nachwelt[875].

Zu der intellektuellen Unfähigkeit der Menschen, welche die Erkenntnis und Schätzung des Vortrefflichen so erschwert, tritt als zweiter Hauptfaktor die moralische Schlechtigkeit, welche sich der Anerkennung großer Leistungen in den Weg stellt. Alles Große erregt in der durchschnittlichen Menschennatur Demütigung und Neid. Die Menschen sind zum Loben und Rühmen ursprünglich gar nicht geneigt, weil jeder das Lob, das er einem anderen erteilt, im Grunde sich selber entziehen muß. Das Verdienst erlangt seinen Ruhm auf Kosten derer, die keines haben. Demütigend wirkt das Große besonders auf den, welchen es nicht anspricht, obwohl er seine Größe fühlt[876].

Der Neid ist die Seele jenes unausgesprochenen, unverabredeten und doch überall bestehenden stillschweigenden Bundes aller Mittelmäßigen gegen den einzelnen Ausgezeichneten auf jedem Gebiet. Geistige Überlegenheit erbittert. Sie ist „das Verhaßteste auf der Welt", zumal inmitten der Stümper des gleichen Gebietes, die selbst etwas Großes leisten möchten, ohne es zu können. Es zeugt von grober Unkenntnis des menschlichen Lebens und Charakters, zu wähnen, Geist und Verstand zu zeigen sei ein Mittel, sich in Welt und Gesellschaft beliebt zu machen. Vielmehr erregen die Träger überlegener Begabung bei der erdrückenden Mehrzahl der Menschen einen Haß und Groll von eigentümlicher Art. Dieser ist um so bitterer, als der, welcher ihn fühlt, sich nicht berechtigt findet, den, welcher ihn erregt, anzuklagen, sondern vor sich selbst die Ursache seiner Gefühle verbirgt. „Der nähere Hergang ist dieser: merkt und empfindet einer große geistige Überlegenheit an dem, mit welchem er redet, so macht er, im stillen und ohne deutliches Bewußtsein, den Schluß, daß in gleichem Maße der andere seine Inferiorität und Beschränktheit merkt und empfindet." Dieses Bewußtsein ist der heimliche Erreger seines bittersten Hasses, Ingrimms und Grolls. Nicht geistige Eminenz, sondern geistige Inferiorität gereicht bei den Menschen zur Empfehlung. Sie tut es, indem sie dem anderen Gelegenheit gibt, sich überlegen zu fühlen, und ihm das Bewußtsein der Selbstdemütigung erspart. Deshalb flieht jeder instinktiv den, der ihm überlegen ist, da, nach Lichtenbergs treffender Bemerkung, gewissen Menschen ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf ist als der deklarierteste Schurke. Der laute Ruhm der Bescheidenheit

hängt damit zusammen. Sie soll die unbedeutenden Menschen mit fremdem Verdienst versöhnen. Die Wurzel der Lobpreisungen dieser Eigenschaft aber ist der Neid[877].

Und was vom gesellschaftlichen Leben im engeren Sinne gilt, gilt vom geistigen Leben überhaupt: Es gibt eine „natürliche Ligue der bornierten gegen die bevorzugten Köpfe", eine „große Kamerad- und Gevatterschaft der Alltagsköpfe, die allezeit floriert und ihr Panier hoch flattern läßt, als stehender Feind des sie demütigenden Großen und Echten". Sie ist nicht ein vereinzeltes, sondern ein typisches und universales Phänomen. Denn zu allen Zeiten, auf dem ganzen Erdenrund und in allen Verhältnissen besteht „eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand". Dieselben sind „instinktmäßig verbündet" gegen alle Geister von überlegenem Rang, gewillt, diese niederzuhalten und zu verdrängen, solange ihre Geltung durch Autorität noch ungesichert ist. Keine Güte, keine Milde kann die stumpfe und brutale Menge mit der Überlegenheit der Geisteskraft aussöhnen. Und sie besitzt mit ihrem Haß die Gefolgschaft einer furchtbaren Majorität. Dieser Umstand bildet das verhängnisvollste Hindernis der Fortschritte der Menschheit auf allen Gebieten geistiger Kultur. Aber selbst wenn der Rang eines großen Mannes unbestritten feststeht, welcher der Menschheit, durch Eröffnung der Schätze seines Innern, Geschenke vermacht hat, die Jahrhunderten zur Erhebung und Erleuchtung gereichen, ruht die menschliche Erbärmlichkeit nicht. Sie pflegt seine Person vor ihren moralischen Richterstuhl zu ziehen, „um zu sehn, ob sie nicht dort irgend einen Makel an ihm entdecken können, zur Linderung der Pein, die sie in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl beim Anblick eines großen Geistes empfinden"[878]. Nietzsches Gedanken über das „Ressentiment" als Ausgangspunkt der Entwicklung moralischer Wertschätzungen finden sich in diesen Teilen der Lehre Schopenhauers deutlich vorgebildet. Schon Goethe aber hat die Überzeugung, daß der Anblick überwiegender Vorzüge die „stille Wut der Nichtswürdigkeit zu erzeugen pflegt", mit klaren Worten ausgesprochen:

Was klagst du über Feinde?
Sollten solche je werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im stillen ein ewiger Vorwurf ist?[879]

Aus der Perspektive der geschilderten Zusammenhänge ist auch die Rolle zu beurteilen, welche die Philosophie im öffentlichen Leben spielen kann und spielt. In der berühmten Abhandlung „Über die Universitätsphilosophie", im ersten Bande der „Parerga und Paralipomena", hat Schopenhauer dieses Thema selbständig erörtert. Der Hauptgedanke, welcher die Abhandlung beherrscht, lautet: Die Philosophie als Profession gereicht der Philosophie als freier Wahrheitsforschung notwendig zum Schaden, oder anders ausgedrückt: Die Philosophie im Auftrage der Regierung schädigt notwendig die Philosophie im Auftrage der Natur[880]. Die im ersteren Sinne Beauftragten sind die Philosophie-Professoren (Katheder-Philosophen, Staats-Philosophen, Spaß-Philosophen oder wie sonst Schopenhauer sie nennt); die im zweiten Sinne Beauftragten sind die wirklichen, die echten Philosophen, die nur als Seltenheit auftreten und noch seltener mit den ersteren zusammenfallen. Die erstgenannten leben von der Philosophie. Indem sie ein besoldetes Lehramt bekleiden, befinden sie sich in unvermeidbarer Abhängigkeit von den Wünschen und Zielen eines Ministeriums des öffentlichen Unterrichts, welchem durchaus nicht die Verkündung aller philosophischen Einsichten erwünscht sein kann, welches vielmehr, aus keineswegs unbegründeten Rücksichten der Staatsräson, ganz bestimmte Geistesrichtungen zu begünstigen und zu fördern, andere zu unterdrücken pflegt.

Diesem Bedürfnis tragen die Philosophie-Professoren Rechnung, deren Leitstern in letzter Instanz nicht Einsichten, sondern, mehr oder minder bewußt — Absichten sind. Da sie in staatlichem Solde stehen, muß die Rücksicht auf Förderung oder Gefährdung der eigenen Lebensstellung durch den Inhalt der von ihnen vertretenen Anschauungen ihre philosophische Haltung bestimmen. Ihre Darbietung philosophischer Gedanken kann unter solchen Umständen die erreichbaren Einsichten unmöglich in lauterer Gestalt übermitteln. Schon ihre Bemühung um philosophische Wahrheit als solche muß von zahlreichen Rücksichten gehemmt und mit zahlreichen Zugeständnissen belastet sein, in ihrem Ergebnis aber oft zu einer Paraphrase der Landesreligion entarten[881].

Ganz anders der (statt vom Ministerium) von der Natur beauftragte, der wirkliche Philosoph. Unfähig die

Abhängigkeit von irgendwelchen äußeren Autoritäten zu ertragen, lehnt er alle Beziehungen zu den Forderungen des öffentlichen Lebens ab. Statt nach den Wünschen der Ministerien und Kirchenbehörden sich zu richten, gehorcht er einzig und rücksichtslos der Autorität der Wahrheit. Statt von der Philosophie zu leben, lebt er für die Philosophie und ordnet alles diesem Ziele unter. Von Absichten frei, ist er nur auf Einsichten gerichtet und findet sich durch die Erwerbung solcher hinreichend belohnt. Zwischen ihm und den Philosophie-Professoren besteht ein natürlicher Gegensatz, ein Antagonismus, ja ein Feindschaftsverhältnis unaufhebbarer Art. Es liegt begründet in dem Umstande, daß den zünftigen und staatlich begünstigten Philosophen die Tendenz innewohnt, zu Widersachern echter Philosophie zu werden. Niemals vielleicht ist glänzender und eindrucksvoller als hier der antike Gedanke erneuert worden, daß der Diener philosophischer Wahrheit allein im Zustande sozialer und politischer Ungebundenheit seine Bestimmung in voller Reinheit erfüllen könne: „Der Weg zur Wahrheit ist steil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn keiner zurücklegen; vielmehr täten Flügel not. Demnach also wäre ich dafür, daß die Philosophie aufhörte, ein Gewerbe zu sein: Die Erhabenheit ihres Strebens verträgt sich nicht damit... Alle der Philosophie von außen gebotene Hilfe ist, ihrer Natur nach, verdächtig: denn das Interesse jener ist zu hoher Art, als daß es mit dem Treiben dieser niedrig gesinnten Welt eine aufrichtige Verbindung eingehn könnte." Dementsprechend erklärt Schopenhauer es für wünschenswert, daß die philosophische Unterweisung an den Universitäten streng beschränkt werde „auf den Vortrag der Logik, als einer abgeschlossenen und streng beweisbaren Wissenschaft, und auf eine ganz *succincte* vorzutragende und durchaus in einem Semester von Thales bis Kant zu absolvierende Geschichte der Philosophie, damit sie, infolge ihrer Kürze und Übersichtlichkeit, den eigenen Ansichten des Herrn Professors möglichst wenig Spielraum gestatte und bloß als Leitfaden zum künftigen eigenen Studium auftrete"[882].

Auch Schopenhauers Lehre von der Rolle der Philosophie und Kunst im öffentlichen Leben spiegelt den anthropologischen Pessimismus wieder, der seinerseits als notwendiges Glied dem System angehört. So hoffnungslos aber Schopenhauers Urteil über die intellektuelle und moralische Verderbt-

heit und Unverbesserlichkeit der Menschenwelt lautet, lichtet sich doch das Dunkel im Hinblick auf die Wirkung, welche, allen Widerständen zum Trotz, von den großen, hervorragenden Geistern, ja von den berufenen Führernaturen überhaupt, direkt oder indirekt auf die Menschheit als Ganzes ausgeht. Diese Wirkung darf, mit gewisser Einschränkung, eine erzieherische genannt werden. So ist alles das, was die weisesten Geister alter und neuer Zeiten im Kampf mit dem Irrtum diesem abgewonnen haben, in langsam und doch unaufhaltsam fortschreitendem Prozesse der Menschheit zugeflossen und Eigentum derselben geworden. Eine plötzliche Wirkung großer Leistungen verbietet sich durch den weiten Abstand, welcher den Genius von der gewöhnlichen Menschheit trennt. Trotzdem ist das Menschengeschlecht der Zögling desselben, wenn auch ein schwacher und widerspenstiger. Ohne die großen Geister, welche als „Leuchttürme der Menschheit" dieser die Bahn weisen, würde dieselbe sich „in das grenzenlose Meer der entsetzlichsten Irrtümer und der Verwilderung verlieren". Nietzsches Kulturtheorie der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" mit ihrer Deutung aller Kultur als Genie-Kultur hat hier ihre unmittelbaren historischen Wurzeln. Aber auch Führernaturen von niederem Rang, Staatsmänner, Richter, Ärzte, Gelehrte, Priester, sind, nach Schopenhauer, fähig und berufen, „dies in der Mehrzahl höchst unfähige und verkehrte Geschlecht durch das Labyrinth des Lebens zu führen". Denn die große Herde des Menschengeschlechtes bedarf der Leiter und Berater durchaus[883].

So schwer aber auch das Echte und Wahre zu ringen hat, um, der Verkehrtheit, Stumpfheit und Rohheit der Menschen zum Trotz, sich durchzusetzen, schreitet der Prozeß wachsender Einsicht unaufhaltsam fort. Der Richterstuhl der Nachwelt ist der „gerechte Kassationshof der Urteile der Mitwelt", und die Zeit korrigiert Erkenntnis und Urteile der Menschen mit unausbleiblicher Notwendigkeit. Die einmal, wenn auch mühsam, errungene Wahrheit aber ist, kraft der ihr innewohnenden Probehaltigkeit keiner Zerstörung und keinem Untergang ausgesetzt. Sie bildet den Auftakt und die Grundlage zu weiteren Einsichten von gleicher Beschaffenheit: *magna est vis veritatis et praevalebit*[884]. Mit der These von der sieghaften Kraft der Wahrheit zeigt Schopenhauers System einen Bestandteil, welcher neben der Genielehre am entschiedensten den Boden des radikalen Pessimismus verläßt.

Da der sprachliche Stil nach Schopenhauer ein adäquater Ausdruck des Menschen selbst ist, ja geradezu die „Physiognomie des Geistes" darstellt[885], so dürfen auch seine stilkritischen Betrachtungen dem Umkreise philosophischer Anthropologie zugerechnet werden. Hier handelt der große Schriftsteller von den letzten Gesetzen seiner eigenen Kunst, bald mit überlegener Weisheit die Grundsätze guter Schreibart offenbarend, bald mit Invektiven empörten Unwillens die Verstöße geißelnd, durch welche gewissenlose „Skribler" die deutsche Sprache samt ihrem Reichtum und ihrer Mannigfaltigkeit an Ausdrucksmitteln verderben, ja „methodisch zugrunde richten". Schopenhauers allgemeine Kritik der nie ohne schneidenden Hohn erwähnten „Jetztzeit" erreicht in der schonungslosen Brandmarkung des literarischen Unwesens der jüngeren Neuzeit ihren Gipfel. Die Triebfeder dieser Polemik ist sehr ernsthafter Natur. Sie liegt in der aufrichtigen und wohlbegründeten Sorge um die Erhaltung der deutschen Sprache (des „einzigen entschiedenen Vorzugs der Deutschen vor anderen Nationen")[886], deren Korrumpierung und Verfall Schopenhauer unter dem Einfluß einer minderwertigen Schriftstellerei in zahlreichen Symptomen drohend sich ankündigen sieht, was an einzelnen Beispielen erläutert wird[887]. Die sprachkritischen und stilistischen Lehren und Grundsätze Schopenhauers sind unveraltet und großenteils außerordentlich beherzigenswert. Daß ihre Beherzigung bisher gering geblieben ist, zeigt die sprachliche Unkultur unserer Tage. Der werdende deutsche Schriftsteller aber vermag auch hier von Schopenhauer Entscheidendes zu lernen.

E. VOM UNTERSCHIED DER GESCHLECHTER

Wie die Natur wesentlich aristokratisch geartet ist und diese Aristokratie insbesondere die Menschenwelt in ungeheurer Abstufung durchwaltet, so besteht auch eine Rangordnung der Geschlechter. „Als die Natur das Menschengeschlecht in zwei Hälften spaltete, hat sie den Schnitt nicht gerade durch die Mitte geführt." Das Weib ist nicht nur qualitativ vom Manne durchaus verschieden, auch quantitativ ist es keineswegs das volle Äquivalent des Mannes[888]. Diese Einsicht ist nach Schopenhauer das Ergebnis eines unbefangenen Studiums des Grundcharakters der Geschlechter, eines Studiums, welches nicht vereinzelte Ausnahmefälle zur

Grundlage nimmt, sondern, philosophischer Betrachtungsweise gemäß, das Typisch-Allgemeine, Charakteristische und Wesentliche ins Auge faßt. Auch hier ist die Denkweise des Philosophen von dem Streben geleitet, alle Schönfärberei und alle Vorurteile zu vermeiden. Da die herrschende europäische Auffassung zu Unrecht die Geschlechter gleichzuordnen pflegt, muß der Kritiker dieser Auffassung durch Nachweisung des Rangunterschiedes zwischen ihnen die Behauptung solcher Gleichordnung entkräften. Hierbei sind vor allem in bezug auf den Grundcharakter des weiblichen Geschlechtes zahlreiche Vorurteile zu beseitigen. Das ist Schopenhauers Ziel in der vielgenannten und berühmten Abhandlung „Über die Weiber", im zweiten Bande der „Parerga und Paralipomena", welche nur im Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Philosophie in ihrem Sinn tiefer verstanden werden kann.

Schon der äußere Anblick der weiblichen Gestalt lehrt, daß das Weib zu großen Leistungen weder auf geistigem noch auf körperlichem Gebiete bestimmt ist. Nicht durch Tun, sondern durch Leiden trägt es die Schuld des Lebens ab: „Durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin sein soll." Ohne der heftigen Leiden, Freuden und Kraftäußerungen teilhaftig zu werden, fließt das Leben des Weibes wesentlich stiller, gelinder und unbedeutender dahin als das des Mannes, ohne sich durch Glücklichkeit oder Unglücklichkeit von demselben grundsätzlich zu unterscheiden[889]. Die Sonderart des weiblichen Charakters läßt sich auf intellektuellem wie auf moralischem Gebiet aufzeigen, obschon beides mannigfaltig ineinander greift.

Intellektuell zeigt das Weib eine Ausstattung von durchaus eigentümlicher Art. Die Vernunft, das Organ begrifflichen Denkens, ist bei ihm wesentlich schwächer entwickelt als beim Mann. Erlangt dieser die Reife seiner Geisteskräfte kaum vor dem 28. Jahre, so ist sie beim Weibe schon mit dem 18. erreicht, freilich mit sehr bescheidenem Resultate. Dieser früh entwickelte Intellekt steht mit seiner schwächeren Vernunft dem der Tiere näher. Das Weib ist ein „geistiger Myops"; es sieht in der Nähe scharf, behält jedoch einen engen Gesichtskreis, in welchen das Entfernte nicht fällt. Diesem Nachteil entspricht jedoch der Vorzug, daß es in höherem

Grade in der Gegenwart aufgeht als der Mann, diese besser zu genießen versteht und dadurch zu einer Heiterkeit eigentümlicher Art befähigt ist, welche es zur Erholung und Aufmunterung des sorgenbelasteten Mannes besonders geeignet macht. Der alte germanische Brauch, in schwierigen Angelegenheiten auch die Weiber zu Rate zu ziehen, ist wohlberechtigt, denn in ihnen ist jene intuitive Erkenntnisweise hoch entwickelt, welche mit sicherem Blick das Einfache und Nächstliegende ins Auge faßt und darin den oft im Begrifflichen befangenen Mann überbietet. Auch ist der weibliche Intellekt nüchterner als der des Mannes. Er sieht das Vorhandene mehr so, wie es ist, wogegen der männliche unter dem Einfluß von Affekten und Leidenschaften leichter die Dinge entstellt wahrnimmt und Imaginäres hinzufügt[890].

Entscheidend aber wird für die Rangbestimmung des weiblichen Geschlechtes seine intellektuelle Gesamthaltung. Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß sie von Natur aus im Subjektiven verharrt. Das Weib ist keines rein objektiven Anteils an irgend etwas fähig. Es besitzt kein Organ für das Gegenständliche als solches, weil es im Zuständlichen, d. h. im Praktisch-Emotional-Gebundenen, befangen bleibt. Die Erkenntnis verweilt im Dienste des Willens. Im Subjektiven verharrend, ist der Intellekt des Weibes auch unfähig, sich zum Allgemeinen zu erheben. Wie und wo immer er sich betätigen mag: er bleibt am Einzelnen haften. Das ästhetische Reich der Ideen ist ihm fremder noch als das begriffliche Reich der Vernunft. Wo das Weib an Werken der Kunst oder des Geistes als solchen überhaupt Anteil zu nehmen scheint, ist dieser Anteil, schärfer betrachtet, ein simulierter, er beruht auf Affektation und Koketterie und ist von der Hinterabsicht diktiert, durch solches Verhalten den Mann für sich einzunehmen. Dazu stimmt die Tatsache, daß selbst die eminentesten Köpfe des weiblichen Geschlechts es niemals zu einer wirklich großen und originellen Leistung in den schönen Künsten haben bringen, ja niemals auch nur ein Werk von bleibendem Wert haben schaffen können, selbst da nicht, wo die Beherrschung des Technischen völlig gesichert war, z. B. in der Malerei. Sie können bedeutendes Talent haben, aber kein Genie. Mangel an Objektivität des Geistes ist davon die Hauptursache. So sind die Trägerinnen weiblicher Intelligenz bei unbefangener Betrachtung, einzelne Ausnahmen abge-

rechnet, selbständiger geistiger Bedürfnisse bar und damit „die gründlichsten und unheilbarsten Philister“[891], was ihnen nicht zum Vorwurf gereichen kann, da sich in dieser Eigenschaft nur ihr natürlicher Geschlechtscharakter ausspricht. Nun aber hatte sich die Rangstufe des Menschen davon abhängig gezeigt, in welchem Maße er für das Objektive und Allgemeine empfänglich ist. Daraus ergibt sich nach Schopenhauer die Richtigkeit des Napoleonischen Satzes: *Les femmes n'ont pas de rang.* Sie sind *sexus sequior*[892].

Indessen ist der weibliche Intellekt als solcher keineswegs zu unterschätzen. Nicht in der Fähigkeit der Erhebung zum bleibend Bedeutsamen und Allgemeinen, sondern in der Kunst der Verstellung liegt die intellektuelle Meisterschaft des Weibes. Diese hängt zusammen mit dem Umstand, daß das weibliche Geschlecht von Natur das schwächere ist. Statt auf Kraft ist es auf List angewiesen. Daher seine „instinktartige Verschlagenheit“ und sein „unvertilgbarer Hang zum Lügen“. „Denn wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elefanten mit Stoßzähnen, den Eber mit Hauern, den Stier mit Hörnern und die Sepia mit der wassertrübenden Tinte, so hat die Natur das Weib mit Verstellungskraft ausgerüstet zu seinem Schutz und Wehr, und hat alle die Kraft, die sie dem Manne als körperliche Stärke und Vernunft verlieh, dem Weibe in Gestalt jener Gabe zugewendet. Die Verstellung ist ihm daher angeboren, deshalb auch fast so sehr dem dummen wie dem klugen Weibe eigen. Von derselben bei jeder Gelegenheit Gebrauch zu machen, ist ihm daher so natürlich wie jenen Tieren, beim Angriff sogleich ihre Waffen anzuwenden.“ Es empfindet sich dabei gewissermaßen in seinem Rechte. „Darum ist ein ganz wahrhaftes, unverstelltes Weib vielleicht unmöglich.“[893]

In seiner natürlichen Schwäche ist das weibliche Geschlecht direktionslos. Zum Befehlen unfähig, ist es zum Gehorchen geboren. Und doch strebt auch das Weib nach Herrschaft. Wenn aber der Mann eine direkte Herrschaft über die Dinge anstrebt, durch Verstehen oder Bezwingen derselben, so ist das Weib auf eine indirekte Herrschaft angewiesen, nämlich mittelst des Mannes, welchen allein es unmittelbar zu beherrschen strebt. So kommt es, daß sich alle Dinge ihm als Mittel darstellen, um den Mann zu gewinnen, wogegen der Anteil an den Dingen selbst völlig zurücktritt[894].

Aber die intellektuelle Struktur des Weibes ist für seinen moralischen Grundcharakter noch weiter bestimmend. Aus dem Mangel an Vernunft und der Schwäche begrifflichen Denkens erklärt es sich, daß weibliche Gemüter an Mitleid und daher an Teilnahme und Menschenliebe die Männer übertreffen, dagegen an Gerechtigkeit, Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit ihnen nachstehen. Arm an begrifflicher Vorstellungskraft sind sie dem Eindruck der anschaulichen Gegenwart auch moralisch stärker als die Männer unterworfen und aus Mangel an Vernunft bei weitem weniger als diese befähigt, allgemeine Grundsätze zu fassen, festzuhalten und zur Richtschnur ihres Verhaltens zu nehmen. Gerechtigkeit ist infolgedessen mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Die letztere aber pflegt bei weiblichen Individuen so spontan und willkürlich aufzutreten, daß sie, mangels begrifflicher Regulierung durch feste Grundsätze oft zu Ungerechtigkeit führt. Diese bildet geradezu den „Grundfehler des weiblichen Charakters". Der Gedanke, Vertreterinnen des weiblichen Geschlechtes das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen. Aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder[895]. Aus dem engen Gesichtskreise des weiblichen Wesens, der Folge schwächerer Vernunft, welches das Vergangene und Zukünftige nicht deutlich mit umspannt, folgt auch jener Hang zur Verschwendung, den Schopenhauer als allgemeinen weiblichen Charakterzug feststellen zu können glaubt[896].

Angesichts solcher Eigenschaften ist dem weiblichen Geschlechte rechtlich und gesellschaftlich die dem Manne zukommende Stellung zu versagen. Da Weiber nie ganz mündig werden und in gewissem Sinn immer „große Kinder" bleiben, ist es notwendig, ihr Erbrecht zu beschränken. Nie dürfen sie Vormund sein, sondern bedürfen selbst eines solchen[897]. Der Einfluß des dem Manne gesellschaftlich gleichgestellten Weibes kann bei seinem Grundcharakter nicht anders als verheerend und verhängnisvoll sein. Unfähig geistige Güter als solche zu würdigen und zu verehren, dürften die Weiber nicht Stand und Titel des Mannes teilen. Indem sie es doch tun, sind sie die „beständigen Ansporner seines unedlen Ehrgeizes", und wegen der gleichen Eigenschaft muß ihr Vorherrschen und Tonangeben der „Verderb der modernen Gesellschaft" sein. Dadurch, daß sie in der

Gesellschaft den Vorsitz führen, ist jedes gehaltvolle Gespräch aus ihr verbannt. Das geistige Niveau muß sinken. Als typisches Erzeugnis dieser ungesunden Verhältnisse steht die „Europäische Dame" da, deren Prätensionen zu ihren Eigenschaften in keinem Verhältnis stehen[898].

Die Haupteigenschaften des weiblichen Geschlechtes werden verständlich aus der Einsicht, daß seine Vertreterinnen ganz allein da sind zur Propagation der Gattung und ihre natürliche Bestimmung hierin aufgeht. Daraus erwächst beim Weibe eine von der des Mannes grundverschiedene Wesensrichtung. Die Einsicht in dieselbe weist, nach Schopenhauer, auf den rechten Weg zur Lösung der Frauenfrage. Diese ist gelöst, sobald das Weib zurückgeführt wird auf seinen „richtigen und natürlichen Standpunkt, als subordiniertes Wesen", einen Standpunkt, welchen es außerhalb der europäischen Zivilisation, insbesondere bei den Alten und den orientalischen Völkern, tatsächlich eingenommen hat und einnimmt. So ist die natürliche Rangordnung des „zweiten Geschlechtes" hergestellt, „dessen Schwäche man . . . schonen soll, aber welchem Ehrfurcht zu bezeugen über die Maßen lächerlich ist" und uns in seinen eigenen Augen herabsetzt. Diese natürliche Rangordnung durch „Bildung" des weiblichen Geschlechtes ausgleichen zu wollen oder auf eine spontane allmähliche Umgestaltung derselben zu hoffen, ist absurd. Denn der Entwicklungsgedanke scheidet aus den nämlichen Gründen auch hier aus, welche für seine Verbannung aus dem System Schopenhauers überhaupt maßgebend sind. In einer geläuterten Polygamie erblickt Schopenhauer den naturgemäßen und sachlich vorgezeichneten Zustand des Verhältnisses der Geschlechter[899], begnügt sich jedoch mit seiner thesenhaften Anempfehlung, ohne auf die moralischen, sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten einzugehen, welche mit ihm sich erheben müssen und ohne den naheliegenden Bedenken Rechnung zu tragen, welche er herausfordert.

F. VON DER ERZIEHUNG

Daß Schopenhauer in seinen Schriften pädagogischen Erörterungen Raum vergönnt hat, ist nicht allzu bekannt, obwohl in den „Parerga und Paralipomena" ein selbständiges Kapitel „Über Erziehung" handelt. Der Frage nach der Möglichkeit einer Erziehung des Menschen stellt sich aus dem

Gesichtskreis der Lehre Schopenhauers sofort das Bedenken entgegen, wie denn dieselbe ausführbar sein soll, wenn der moralische Charakter konstant ist, die Willensanlagen des Menschen also unveränderlich sind. Aber von der Basis der gleichen Lehre aus ergibt sich die Antwort, daß bei aller Unmöglichkeit, den Kern, die Grundeigenschaften des Menschen umzuschaffen, doch die Betätigungsweise dieser Anlagen durch Erziehung zu beeinflussen ist. Das geschieht durch Berichtigung der Erkenntnis. Durch sie werden der vorhandenen Willensanlage andere Motive geliefert, welche neue Willenshandlungen auslösen. Ist doch die Erkenntnis das „Medium der Motive". Ihre mannigfaltige Erweiterung und fortschreitende Berichtigung wird moralisch und pädagogisch dadurch wichtig, daß sie neuen Motiven den Zugang öffnet, welche zuvor für den Willen nicht vorhanden waren und nun zu entsprechender Ausgestaltung und Abänderung seiner Betätigung führen. So kann unter gleichen äußeren Umständen die Lage eines Menschen das zweitemal eine ganz andere sein als das erstemal, wenn er in der Zwischenzeit durch geklärte und erweiterte Erkenntnis jener Umstände neuen Motiven Zutritt zu seinem Wollen verschafft hat. „Weiter aber als auf die Berichtigung der Erkenntnis erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisieren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge." Damit sind der Erziehung die Grenzen gesteckt und die Ziele gewiesen. Nicht kann dieselbe sich anmaßen, den Menschen zum Genie oder zum Heiligen heranzubilden, nicht kann sie Herzensgüte und Edelmut in die Seelen pflanzen; denn diese Eigenschaften beruhen durchaus auf angeborenem Charakter und sind dem pädagogischen Wirken unerreichbar. Wohl aber kann die Erziehung durch zweckmäßige Entfaltung der intellektuellen Fähigkeiten die vorhandenen Willensanlagen indirekt zu geläuterter Tätigkeit bringen. Und das ist in der Tat des echten Erziehers Aufgabe und Ziel. Der „Bereich aller Besserung und Veredlung" liegt allein in der Erkenntnis[900].

Als nächstliegenden und hauptsächlichen Zweck aller Erziehung bezeichnet Schopenhauer die Bekanntschaft

mit der Welt. Zwei Arten von Erziehung lassen sich unterscheiden, eine natürliche und eine künstliche. Die erstere geht, der „Natur" unseres Intellektes entsprechend, von der unmittelbaren Anschauung aus und bildet daraus die Begriffe; die zweite dagegen pfropft, dem natürlichen Entwicklungsgang unseres Geistes gerade entgegen, durch Lesen und Lehren den Kopf voll Begriffe, bevor noch irgendeine extensivere Bekanntschaft mit der anschaulichen Welt da ist, welche doch den Fonds und echten Gehalt aller Begriffe enthält. „Die Anschauungen zu allen jenen Begriffen soll nun die Erfahrung nachbringen: bis dahin aber werden dieselben falsch angewendet und demnach die Dinge und Menschen falsch beurteilt, falsch gesehn, falsch behandelt. So geschieht es, daß die Erziehung schiefe Köpfe macht, und daher kommt es, daß wir in der Jugend, nach langem Lernen und Lesen, oft teils einfältig, teils verschroben in die Welt treten und nun bald ängstlich, bald vermessen uns darin benehmen, weil wir den Kopf voll Begriffe haben, die wir jetzt anzuwenden bemüht sind, aber fast immer sie verkehrt anbringen. Dies ist die Folge jenes ὕστερον πρότερον, durch welches wir, dem natürlichen Entwicklungsgange unseres Geistes gerade entgegen, zuerst die Begriffe und zuletzt die Anschauungen erhalten, indem die Erzieher, statt die Fähigkeit selbst zu erkennen, zu urteilen und zu denken im Knaben zu entwickeln, bloß bemüht sind, ihm den Kopf voll fremder, fertiger Gedanken zu stopfen. Nachmals hat dann eine lange Erfahrung alle jene, durch falsche Anwendung der Begriffe entstandenen Urteile zu berichtigen. Dies gelingt selten ganz. Daher haben so wenige Gelehrte den gesunden Menschenverstand, wie er bei ganz Ungelehrten häufig ist."

Um dem Ideal „natürlicher Erziehung" möglichst nahe zu kommen, ist erforderlich, daß in der Kindheit der naturgemäße Gang der Erkenntnisbildung beibehalten wird. Wie nach den Ergebnissen der Erkenntnistheorie den begrifflichen Vorstellungen überall anschauliche vorhergehen und sachlich zugrunde liegen, so muß bei der Erziehung dem Begriffe die Anschauung durchgängig substituiert werden. „Kein Begriff müßte anders als mittelst der Anschauung eingeführt, wenigstens nicht ohne sie beglaubigt werden." Und entsprechend müßte der engere Begriff überall dem weiteren vorhergehen und so die ganze Belehrung in der Weise geschehen, „wie die Begriffe der Dinge einander voraus-

setzen". Die „natürliche Reihenfolge der Erkenntnisse" ist zu ermitteln, um dann „methodisch, nach derselben die Kinder mit den Dingen und Verhältnissen der Welt bekannt zu machen, ohne daß sie Flausen in den Kopf bekämen, als welche oft nicht wieder auszutreiben sind. Dabei hätte man zunächst zu verhüten, daß die Kinder nicht Worte gebrauchten, mit denen sie keinen deutlichen Begriff verbänden". Der Nutzen einer solchen Unterweisungsart kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden: „Das Kind würde dann wenige, aber gründliche und richtige Begriffe erhalten. Es würde lernen, die Dinge mit seinem eigenen Maßstabe zu messen statt mit einem fremden. Dann würde es tausend Grillen und Vorurteile nie fassen, auf deren Austreibung der beste Teil der nachfolgenden Erfahrung und Lebensschule verwendet werden muß; und sein Geist würde auf immer an Gründlichkeit, Deutlichkeit, eigenes Urteil und Unbefangenheit gewöhnt sein." Selbstgewonnene, nicht beigebrachte Einsichten machen den echten Bestand unseres geistigen Besitzes aus. Wie unser moralischer, so kommt auch unser intellektueller Wert nicht von außen in uns, sondern „geht aus der Tiefe unseres eigenen Wesens hervor". Immerhin kann die Erziehungslehre für diesen Prozeß wichtige Direktiven geben. So ist es ratsam, daß Kinder das Leben überhaupt und in jeder Hinsicht nicht früher aus der Kopie kennenlernen als aus dem Original. Statt durch Lektüre von Büchern, insbesondere von Romanen, in ihnen die Entstehung von Vorurteilen und Chimären zu begünstigen, ist es geraten, sie stufenweise mit den Dingen und den menschlichen Verhältnissen selbst bekannt zu machen, sie zu einer reinen Auffassung der Wirklichkeit anzuleiten und sie zu gewöhnen, ihre Begriffe und Überzeugungen jederzeit aus der wirklichen Welt und nach dieser zu gestalten[901]. Die enge Verwandtschaft dieser Gedanken mit den pädagogischen Anschauungen Lockes und Rousseaus drängt sich ohne weiteres auf.

Die spezielleren erzieherischen Ratschläge Schopenhauers bewegen sich in der gleichen Richtung. Im geistigen Anfangsstadium des Lebens, d. h. bis zum 16. Lebensjahre, soll man die Kinder mit allen Lehren, in denen große Irrtümer enthalten sein können, verschonen. Diese Lebensperiode ist freizuhalten von aller Philosophie, Religion und allgemeinen Ansichten über Welt und Leben überhaupt. In

möglichster Unbefangenheit und Unvoreingenommenheit hat das jugendliche Bewußtsein sich zu entfalten. Die Kindheit und Jugend überhaupt ist die Zeit zum Sammeln von Daten und zum Kennenlernen einzelner Fakta, nicht zum Urteilen über das Ganze und Allgemeine des Lebens und der Welt. So ist es pädagogisch geboten, die Urteilskraft, da sie Reife und Erfahrung voraussetzt, zunächst ruhen zu lassen, vor allem aber ihr nicht durch Einprägung von Vorurteilen zuvorzukommen, wodurch man sie auf immer lähmt. Ganz besonders stark polemisiert Schopenhauer gegen jene religiöse Erziehung, welche durch frühzeitige Einprägung dogmatischer Vorurteile (z. B. die absurde Annahme eines persönlich gearteten Weltgrundes, eines absoluten Weltanfanges u. dgl.) die Fähigkeit unbefangener Beurteilung des Wirklichen auf Lebenszeit zerstört[902]. Gerade mit Rücksicht auf derartige Mißbräuche menschlicher Geisteskraft ist die Urteilsfähigkeit in der Jugend zu schonen. Das Gedächtnis dagegen, welches in der Jugend seine größte Stärke und Zähigkeit besitzt, ist frühzeitig ausgiebig in Anspruch zu nehmen, freilich mit einer Auswahl des Stoffes hinsichtlich des Wichtigsten und Wissenswertesten, welche auf sorgfältigster Überlegung beruht, da das in der Jugend Wohlerlernte auf immer im Bewußtsein zu haften pflegt. Bei besonnener Ausnutzung der jugendlichen Energie des Gedächtnisses ist dieses imstande, der später auftretenden Urteilskraft vortrefflichen Stoff zu überliefern[903].

Verderblich wirken nach Schopenhauer pädagogische Zugeständnisse an Irrtum und Vorurteil auch auf moralischem Gebiet. Wenn man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu fördern glaubt, daß man ihnen die Grundsätze von Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten hinstellt, so ist dies ein Irrtum von verhängnisvoller Art. Denn wenn späterhin die eigene Erfahrung sie, vielleicht zu ihrem Schaden, eines andern belehrt, „so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachteiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: ‚Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie sein sollten; aber laß es dich nicht irren, und sei du besser'".[904]

Die pädagogische Normgebung Schopenhauers entspringt nicht einem willkürlich aufgestellten „Ideal". Ihre philosophische Basis ist gegeben in und mit den Gedanken, welche die Erkenntnislehre und Ethik Schopenhauers entwickeln. Das Thema der pädagogischen Ausführungen des Philosophen ließe sich etwa in die Frage kleiden: Welche Wege sind erzieherisch einzuschlagen, um das Durchschnittskind zu einer von Vorurteilen und Irrtümern möglichst ungetrübten Bekanntschaft mit dem Weltganzen heranzubilden und ihm durch solche Bekanntschaft mit der Gewinnung eines geläuterten Weltbildes eine entsprechende Orientierung seines moralischen Willens zu ermöglichen? Die Erziehungslehre gibt also Aufschluß über die Mittel zur Erreichung von Zielen, deren Berechtigung teils durch den Begriff der Philosophie, teils durch die Ergebnisse der Erkenntnislehre und Ethik gesichert ist. Da ferner die ewig unmündige Masse der Menschen der Führergestalten auf allen Gebieten bedarf, so bleibt der Wert erzieherischer Ausbildung des Menschen, je nach vorhandener Begabung, auch auf dem Boden der pessimistischen Grundanschauung — und gerade auf diesem am meisten — zu Recht bestehen.

Ein wesentliches und unersetzliches Hilfsmittel zu echter Bildung erblickt Schopenhauer in dem Studium der Autoren des klassischen Altertums. Er ist ausgesprochener Vertreter eines neuhumanistischen Bildungsideals und verkündet dasselbe mit eindringlichen Worten: „Die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder literarische Streben . . . Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Altertums Humanitätsstudien: denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein Mensch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die europäische Menschheit so tief eindrangen, daß auch noch jetzt jeder damit betüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder ein Mensch zu werden." Keine moderne Weisheit vermag diese Weihe zum Menschen zu ersetzen. Denn als Söhne und Erben des rohen und verirrungsreichen Mittelalters sind ihre Vertreter keineswegs, wie die Griechen und Römer, „geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur". Die Schule der Alten ist es, die uns zu einem reineren, natürlicheren und reiferen Dasein hinleitet. Bei der Lektüre eines

alten Klassikers fühlt der empfängliche Sohn der Neuzeit sich alsbald „erfrischt, erleichtert, gereinigt, gehoben und gestärkt", nicht anders, als hätte er „an der frischen Felsenquelle sich gelabt". Trotz ihres zeitlich so fernliegenden Ursprunges altern diese Schriften nicht, sondern gehen „in unvermindertem Jugendglanz durch die Jahrtausende", und das eben ist es, worin ihre Klassizität, d. h. ihre unverlierbare menschliche Bedeutsamkeit zum Ausdruck kommt[905].

Neben dem, was die Welt der Antike inhaltlich an geistigen Gütern bietet, stehen, nach Schopenhauer, die klassischen Sprachen, mit ihrem formalen Bildungswert, an erzieherischer Bedeutung einzig da. Die Erlernung der Sprache ist für die Ausbildung des in der Entwicklung befindlichen Geistes als solche wichtig. Sie ist eine logische Schulung ersten Ranges. Indem das Kind die verschiedenartigen Wendungen und Feinheiten der Sprache erlernt, vollzieht es die Entwicklung des ganzen Mechanismus der Vernunft und erwirbt „jene wahrhaft konkrete Logik", welche nicht in den logischen Regeln in abstracto, sondern unmittelbar in deren richtiger Anwendung besteht. Bei der Erlernung neuer Sprachen nun bilden sich neue Begriffe, welche den erlernten sprachlichen Zeichen korrespondieren. Denn nicht für jedes Wort einer Sprache findet sich in jeder anderen das genaue Äquivalent. Durch Erweiterung unserer Sprachkenntnis wächst also auch die Nuancierung unserer Begriffe und damit die Vielseitigkeit und Differenzierung unserer Gedanken. Durch Erlernung mehrerer Sprachen löst sich der Begriff immer mehr vom Worte ab und erhält seine ursprüngliche Modifikabilität wieder. So wird der Polyglottismus zu einem direkten Bildungsmittel des Geistes. Am stärksten macht sich dies bei den alten Sprachen bemerkbar, welche, mit ihrer großen Verschiedenheit von den neuen, dazu nötigen, daß der ganze Gedanke umgeschmolzen wird und eine völlig neue Form annimmt[906].

Doch darüber hinaus kommt den klassischen Autoren erzieherisch eine unersetzliche Bedeutung zu. Die Alten sind die „ewigen Vorbilder des schönen und graziösen Stils". Durch sie lernt man erst, es mit der Geltung jedes Wortes scharf und genau nehmen. Das rührt vor allem daher, daß ihre Sprachen die unsrige an grammatischer Vollkommenheit weit übertreffen. Die logische Differenzierung des Gedankens kann hier in weit höherem Grade sprachliche Form anneh-

men, so daß eine künstlichere und vollkommenere Konstruktion des Gedankenzusammenhanges möglich wird[907]. Die Nachbildung des Stils der Alten in ihren eigenen Sprachen ist daher das beste Mittel, um sich zum gewandten, schönen und logisch präzisen Ausdruck seiner Gedanken in der Muttersprache vorzubereiten. „Durch das Lateinschreiben allein lernt man die Diktion als ein Kunstwerk behandeln, dessen Stoff die Sprache ist, welche daher mit größter Sorgfalt und Behutsamkeit behandelt werden muß; ... man lernt Respekt haben vor der Sprache, in der man schreibt."[908] Der Glaube, dieser großen Vorschule entraten zu können und des klassischen Altertums als unersetzbarer Quelle der Geistes- und Geschmacksbildung nicht mehr zu bedürfen, hat sich, wie Schopenhauer die Dinge sieht, in der modernen Literatur, ja in der modernen Kultur überhaupt, aufs schwerste gerächt.

SCHLUSS

ZUR WÜRDIGUNG SCHOPENHAUERS

I. DAS SYSTEM

Ein Gedanke ist es, dessen Mitteilung und Entfaltung sich Schopenhauers philosophisches System zur Aufgabe macht. Diese Einheit des Hauptgedankens ist es, durch welche der innere Zusammenhang der Teile, in die er zum Zweck begrifflicher Verdeutlichung zerlegt werden muß, nach Schopenhauer gewährleistet wird[909]. Es ist die Generalthese, welche die „Wurzel der gesamten Natur"[910], das An-sich der empirisch gegebenen Wirklichkeit der Erscheinungen als Wille (im rechtverstandenen Sinne) enthüllt. In der Ableitung dieser These und in der speziellen Durchführung der auf sie gegründeten Weltdeutung beansprucht Schopenhauers Lehre ebenso einheitlich, geschlossen und widerspruchslos dazustehn wie die anschauliche Wirklichkeit selber, welche das Fundament dieser Ausführungen bildet. Der feste und breite Boden der Erfahrung muß, im Sinne des Philosophen, seine eigene Einheit und Zusammenstimmung in den Gedankenreihen der „Welt als Wille und Vorstellung" spiegeln, weil diese unmittelbar auf ihn gegründet sind. Ja, diese Gedankenreihen müssen nach seiner Ansicht das Gewirre der Erscheinungen an Einheitlichkeit übertreffen. So will Schopenhauers Lehre einem Rechenexempel gleichen, welches aufgeht[911].

Daß die Lehre der „Welt als Wille und Vorstellung" in ihrer Gesamtheit hinter diesem Ideal zurückbleibt, ist frühzeitig erkannt worden. Aber mit einem schülerhaften Aufsuchen von Widersprüchen, mit dem selbst verdienstvolle Philosophiehistoriker gerade im vorliegenden Fall ihre Unfähigkeit zur Erfassung genialer Leistungen zu offenbaren pflegen, ist es hier nicht getan[912]. Große Schöpfungen des menschlichen Geistes haben Anspruch auf eine Würdigung, die auch als kritische Würdigung dem Range solcher Schöpfungen Rechnung trägt.

So betrachtet, zeigt Schopenhauers Lehre als Ganzes in der Tat die innere Einheit eines großen Gedankens, welcher die einzelnen Glieder des Systems in organischer Geschlossenheit umspannt. Nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch die Ästhetik, die Ethik, ja die Religionsphilosophie und philosophische Anthropologie wurzeln in dem metaphysischen Grundgedanken, dessen Eigenart sich in ihnen spiegelt und zwischen ihnen jenen tiefen inneren Zusammenhang herstellt, welcher dieses Lehrgebäude auszeichnet. So darf die innere Einheit in Schopenhauers System, im Gegensatz zu verbreiteten Behauptungen, als eine Einheit bezeichnet werden, die aus dem Gedankenzusammenhange als solchem erwächst und keineswegs nur in der Persönlichkeit des Schöpfers dieser Philosophie begründet liegt. Sie ist eine sachliche, nicht nur eine persönliche. Durch solche Einheit allein jedoch — und wäre sie noch weit lückenloser als im vorliegenden Fall — kann niemals die Wahrheit eines Gedankenzusammenhanges, d. h. die sachliche Gültigkeit der in ihm vertretenen Behauptungen gewährleistet sein. Sie kennzeichnet lediglich seine Form. Gibt es doch irrtümliche Systeme genug, welche an Einheitlichkeit kaum etwas zu wünschen übriglassen. So kann unsere Feststellung nur vorläufige und beschränkte Bedeutung besitzen. Erst jenseits davon beginnt das Gebiet einer kritischen Würdigung, welche den Inhalt der Lehre des Philosophen einer sachlichen Prüfung unterwirft. Kurzsichtig und anmaßend wäre es jedoch, im Rahmen der vorliegenden Arbeit mehr geben zu wollen als allgemeine Richtlinien, welche die Wege andeuten sollen, die eine wissenschaftliche Entscheidung über den Bestand an Wahrheiten und an Irrtümern in diesem Lehrgebäude zu nehmen haben wird.

A. BESTIMMUNG DER AUFGABE UND METHODE DER PHILOSOPHIE

Mit der Kennzeichnung der Aufgabe der Philosophie hat Schopenhauer klar und zutreffend eine Betrachtungsweise der Dinge gerechtfertigt, welche, als philosophische, das einzelwissenschaftliche Denken zu ergänzen hat. Der kritisch-synthetische Grundcharakter des philosophischen Verfahrens ist von ihm deutlich erkannt. Diese Bestimmung nötigt freilich dazu, entscheidend über das von

Schopenhauer bezeichnete Ziel hinauszugehen, nach welchem die Philosophie nur eine vollständige Wiederholung, gleichsam eine Abspiegelung der unmittelbar gegebenen Welt in abstrakten Begriffen ist. Nicht Abspiegelung des Gegebenen in Begriffen, sondern Bearbeitung des Gegebenen durch Begriffe (besser: begriffliches Denken) macht erst eine synthetische Universal-Erkenntnis möglich, wie sie der Philosoph anstrebt. Begriffe sind nicht der Stoff, in welchen er seine Einsichten niederlegt, sondern das Werkzeug, mit dessen Hilfe er solche allererst erwirbt und als erworbene festhält. Demgemäß wird Verzicht zu leisten sein auf die verführerische Behauptung jener engen Verwandtschaft zwischen Philosophie und Kunst, welche Schopenhauer verkündet. Denn obwohl die künstlerische Phantasie im philosophischen Denken, mehr noch als im wissenschaftlichen Denken sonst, als befruchtende Macht eine wichtige Rolle spielt, so liefert sie doch keine Richtlinien für die philosophische Methode. Auch fällt die Gestaltung des Schönen mit der Erkenntnis des Wahren keineswegs zusammen[913]. Trotz dieser unzulässigen Verquickung künstlerischer und philosophischer Ziele wird die Methode der Philosophie von Schopenhauer aufs treffendste bestimmt, wenn er, mit Descartes das empirische Bewußtsein als unangreifbaren Ausgangspunkt fordernd, den Aufstieg vom Bekannten zum Unbekannten im Fortschritt der philosophischen Gedankenentwicklung betont, indem das Unbekannte mit Hilfe des Bekannten (d. h. des in den Tatsachen des Bewußtseins unmittelbar Gegebenen) zu deuten sei. Ähnliches gilt von der Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft und von der Verlegung des Schwerpunktes philosophischer Ziele in die Metaphysik. Daß es zur Erreichung solcher Ziele nicht nur intellektueller, sondern obendrein moralischer Anlagen von besonderer Art bedarf: persönlicher Uninteressiertheit und Unerschrokkenheit großen Stiles — diese Tatsache hat Schopenhauer zum erstenmal in ihrer grundsätzlichen Bedeutung festgestellt.

B. DIE ERKENNTNISTHEORIE

Mit der Theorie der Erkenntnis, welche das System trägt, zählt Schopenhauer zu den bedeutendsten Weiterbildnern Kants. Freilich zeigt die Lehre über den Satz vom zureichen-

den Grunde die erkenntnistheoretische Fragestellung in unheilvoller Verquickung mit psychologischen und physiologischen Gedankengängen, und die Vierteilung der Gestaltungen des Satzes wird sich nicht aufrechterhalten lassen, da sie selbst gegen das im § 1 der Schrift „Über die vierfache Wurzel" verkündete Gesetz der Homogeneität und der Spezifikation verstößt. Bei näherer Untersuchung nämlich stellt sich heraus, daß die vierte Gestaltung des Satzes vom Grunde (Grund des Handelns) nur als eine Spielart der ersten (Grund des Werdens), die dritte (Grund des Seins) nur als eine Spielart der zweiten (Grund des Erkennens) anzusehen ist. So ist die Lehre über den Satz vom zureichenden Grunde als „Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens" einer einschneidenden Nachprüfung bedürftig. Daß aber der Satz vom Grunde (im Sinne Schopenhauers als Generalgesetz sachlicher Verknüpfung unserer Vorstellungen verstanden) eine systematische Betrachtung unter einheitlichen Gesichtspunkten verträgt und diese Betrachtung philosophisch außerordentlich fruchtbar ist, dies gezeigt zu haben, ist Schopenhauers unvergängliches Verdienst. Beruht doch alle Begründung auf Beziehung von Vorstellungen, wie verschieden auch die Art dieser Beziehung sein mag. Jedoch braucht sie durchaus nicht eine „der Form nach a priori bestimmbare Verbindung" zu sein (die Worte a priori im strengen Sinne genommen), da solche Apriorität sich auf die rein logischen und rein mathematischen Beziehungen beschränkt. Diese unter dem Titel des Erkenntnisgrundes und des Seinsgrundes behandelten Verhältnisse werden allerdings der Erweiterung bedürftig sein. Anders verhält es sich mit der Kausalrelation, dem Realgrund, dessen nachdrückliche Unterscheidung vom Grunde des Erkennens ein bleibendes Verdienst der Erkenntnislehre Schopenhauers darstellt. So zutreffend jedoch beim Aufbau der Erfahrungswelt die schöpferische Mitwirkung des Verstandes betont wird, so irrig wird die von Kant übernommene Scheidung der empirischen Realität in gestaltgebende Formen a priori und ungestalteten Empfindungsstoff genannt werden müssen. Insbesondere wird die Projektionstheorie in Schopenhauers Lehre von der „Intellektualität der Anschauung" als erkenntnistheoretisch wie psychologisch gleich unhaltbar preisgegeben werden müssen. Sie ist ein Ergebnis nachträglicher Konstruktion ursprüng-

lich gegebener Sachverhalte und nimmt mit diesen eine Deutung vor, für welche in den Tatbeständen der Erfahrung eine positive Grundlage nicht gegeben ist[914]. In wirkliche Widersprüche verwickelt sich, wie man frühzeitig bemerkt hat, Schopenhauers Kausalitätslehre in Verbindung mit der Lehre vom Leibe als „unmittelbarem Objekt". Die Sinnesempfindungen, welche dem Verstand die Data für die „allererste Anwendung" des Kausalitätsgesetzes liefern sollen (vermöge deren durch ihn die objektive Anschauung der empirischen Vorstellungswelt zustande kommt), werden, ganz im Sinne materialistischer Psychologie, als organische Veränderungen aufgefaßt, als körperliche Prozesse, analog wie die Tätigkeit des Verstandes als „Gehirnfunktion". Von der Unrichtigkeit dieser Annahmen abgesehen, führen sie zu dem offenbaren Zirkel, daß der Leib einerseits die Empfindungen liefert, anderseits die Empfindungen (als Material für den Verstand) den Leib liefern, welcher doch selbst bereits ein Glied der objektiven Vorstellungswelt darstellt. Die Materie wird einerseits bloße Vorstellung genannt, andererseits wird die Vorstellung (weil identisch mit organischen Prozessen) als materielles Geschehen aufgefaßt. So ist Schopenhauer in der Tat folgerichtigerweise genötigt, das Gehirn selbst als — Gehirnphänomen anzusehen, wie ein geistreicher Kritiker bemerkt hat[915]. Dieser Zirkel ist jedoch nichts anderes als eine Folge der Unklarheit über das Verhältnis des Psychischen und des Physischen bzw. Physiologischen und der Vermengung heterogener Gesichtspunkte, welche Schopenhauers Lehre über Empfindung und Kausalität zugrunde liegen. Der Begriff der Kraft, welcher in enger Beziehung zur Kausalität (wenn auch nicht mit ihr identisch) auftritt, bildet auf dem Boden empirischer Betrachtung (auf welchem das Kausalitätsgesetz nach Schopenhauer allein gültig ist) einen Fremdkörper, da diesem Begriff, wie schon Humes Kritik dargetan hatte, auf empirischer Basis kein positiver Sachverhalt entspricht. Die Einführung des Kraftbegriffs in die Zusammenhänge der Erscheinungswelt bedeutet eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, nämlich εἰς τὸ γένος μεταφυσικόν.

Solche Unstimmigkeiten können indessen die großen positiven Verdienste dieser Erkenntnistheorie nicht aufheben. Zu ihnen gehört die scharfe Herausarbeitung des Wahrheitsbegriffs, dessen Klärung, begonnen von Aristoteles, Des-

cartes, Locke, durch Schopenhauer weiter gefördert ist. Der Urteilscharakter aller Wahrheit ist von ihm mit sicherem philosophischem Scharfblick nachdrücklich dargetan. Ebenso entschieden ist der Begriff der Wahrheit als Beziehungsbegriff nachgewiesen.

Mit seiner Lehre über das Verhältnis von anschaulicher und abstrakter Erkenntnis ist Schopenhauer modernen Klarstellungen bedeutsam vorausgeeilt. Kants Satz, daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind, mit Humes Erwägungen über das Verhältnis von *impressions* und *ideas* verbindend, läßt er den Begriff von der Anschauung in jeder Weise abhängig sein. Die Einsicht, daß begriffliche Vorstellungen als abgeleitete nur durch Beziehung auf anschauliche, letzten Endes in der Wahrnehmungssphäre gelegene, unmittelbar gegebene und nicht weiter zurückführbare Tatbestände Inhalt und Bedeutung gewinnen, hat in Schopenhauer einen ihrer entschiedensten Fürsprecher gefunden. Noch niemals ist innerhalb der deutschen Philosophie mit einer ähnlichen Eindringlichkeit die Forderung erhoben worden, keine abstrakten Begriffe zuzulassen, welche nicht durch eindeutige Beziehung zu ursprünglicher Anschauung legitimierbar sind. Gleich Hume aber übersieht Schopenhauer, daß es Begriffe gibt, welche sich auf gewisse Beziehungen zwischen anschaulichen Gegebenheiten gründen, für welche demgemäß eine selbständige anschauliche Basis nicht erweisbar ist. Diesen Beziehungsbegriffen gegenüber vermag die Lehre Schopenhauers nicht zu genügen, ebensowenig wie sie dem schließenden und beweisenden Erkennen gerecht wird. Die positive Bedeutung des begrifflichen Denkens wird in ihr unterschätzt. Andererseits sind Schopenhauers Darlegungen über die notwendige Inkongruenz zwischen Anschauung und Begriff, über die grundsätzliche Unfähigkeit des abstrakten Denkens, den unerschöpflichen Reichtum des anschaulich Gegebenen zu fassen, über den unvermeidlichen Verlust, welcher mit der begrifflichen Gestaltung anschaulicher Gegebenheiten verbunden ist, von durchschlagender Überzeugungskraft. Wenn jedoch Schopenhauer das anschaulich Vorgestellte (Intuitive) als schlechthin dem begrifflichen Denken überlegene Erkenntnisquelle hinstellt, so setzt er unvermerkt das anschaulich Gegebene als ein bereits begrifflich Bezogenes und Bearbeitetes voraus. Dies zu verhüllen, trägt die schwankende Bedeutung bei, in

welcher das Wort „intuitiv" Verwendung findet. Es kennzeichnet die schöpferische Vielseitigkeit in Schopenhauers Denken, wenn er aus dem bloßen Gegensatz von anschaulichem und begrifflichem Vorstellen zwanglos und originell eine Reihe von Gesichtspunkten gewinnt, welche auf den verschiedensten Lebensgebieten zu geistreichen Aufschlüssen führen. Das gilt von der Theorie des Lächerlichen und der Ableitung der ihr zugehörigen Begriffe, nicht zuletzt von den Ausführungen über den inneren Zusammenhang zwischen Heiterkeit und Ernst.

Die idealistische Grundansicht beherrscht Schopenhauers System. Aber schon bei unserer Darstellung dieser Lehre waren Schwankungen und Verschiebungen festzustellen, die weiterhin zu bedeutsamer Auswirkung gelangen. Der idealistischen Grundthese gegenüber hat die philosophische Kritik gewichtige Worte zu sprechen, die hier lediglich andeutungsweise geltend zu machen sind. So zutreffend es ist, daß die Außenwelt der Objekte zunächst Vorstellung ist, d. h. sich als Inbegriff gesetzmäßig geordneter Bewußtseinserscheinungen darstellt, so zutreffend es ferner ist, daß eine Reihe von Bestandteilen in ihr nur Vorstellung ist, d. h. sich in ihrem Charakter als Bewußtseinserscheinungen erschöpft (z. B. die Inhalte der Sinnesempfindungen, vermutlich auch die räumlichen Beziehungen): so ungerechtfertigt ist die Behauptung, daß sie in ihrem Gesamtbestande nur Vorstellung sei, d. h. daß der Bestand ihres Daseins in ihrer Bewußtseinsgegebenheit restlos aufgehe. Ebenso unzutreffend ist die These, daß die Entscheidung dieser Frage a priori, also mit apodiktischer Gewißheit eingesehen und gefällt werden könne; denn sowohl die extrem-idealistische wie die gemäßigt-realistische Lösung ist widerspruchslos denkbar. Tatsächlich verläßt Schopenhauer, trotz der Energie der Betonung des extremen Idealismus, diesen seinen radikalen Standpunkt, indem er ihm die Lehre angliedert, daß die Welt als Vorstellung „noch etwas anderes" als Vorstellung ist. Nicht das Ding an sich als solches wird geleugnet, sondern nur sein Objektcharakter wird von dieser Leugnung betroffen. Dadurch entsteht ein Zwiespalt idealistischer und realistischer Auffassung, welcher Gegensätze von äußerster Polarität (Die Welt ist „nur" meine Vorstellung[916] und die Welt ist „noch etwas anderes" als meine Vorstellung[917], nämlich Wille) unüber-

brückt läßt, ein Zwiespalt, welcher unversöhnt das gesamte System Schopenhauers durchwaltet. Alles, was an den Erscheinungen a priori erkennbar ist, also alle Formbeziehungen, die sich ohne Zuhilfenahme der Erfahrung an ihnen erkennen lassen, verfallen dem Reich der Idealität. Andererseits aber erfahren die a priori unauflösbaren Inhalte sinnlicher Wahrnehmung *(qualitates occultae,* wie Schopenhauer sagt) eine realistische Deutung, wozu auf dem Boden der idealistischen Grundansicht eine Berechtigung nicht gegeben ist. So verschlingen sich idealistische und realistische Elemente in Schopenhauers Lehre seltsam genug. Weder als reiner Idealismus noch als reiner Realismus ist diese Lehre zu kennzeichnen, sondern als Zwitter von beiden. — Zur Auflösung dieses Zwiespalts bedarf es einer kompromißlosen Entscheidung entweder im idealistischen oder im realistischen Sinne[918]. Nach dem Wortlaut der Erkenntnistheorie müßte diese Entscheidung im ersten, nach dem Gesamtinhalt und Zusammenhang des Systems dagegen im zweiten Sinne ausfallen. Tritt doch selbst der zunächst so idealistisch anmutende Begriff der „Erscheinung" (auf den ersten Blick nichts anderes bedeutend als Bewußtseinserlebnis, Erscheinung für das erkennende Subjekt) in der Regel zugleich im Sinne eines metaphysischen Realismus auf, indem er als Erscheinung von etwas, nämlich als Manifestation des Dinges an sich, verstanden wird. Erscheinung und Ding an sich gelten Schopenhauer als korrelative Begriffe. Auf Grund des bezeichneten Doppelsinns im Worte „Erscheinung" strömen in seine Theorie der Erkenntnis von Anfang an zu Unrecht bereits bestimmte metaphysische Voraussetzungen ein.

C. DIE METAPHYSIK

Die Rechtfertigung der Metaphysik als solcher gehört zu Schopenhauers unvergänglichen Leistungen. Sie erhält ihre philosophische Wucht durch den Nachweis, daß die empirischen Einzelwissenschaften grundsätzlich außerstande sind, zu hinreichendem Weltverständnis vorzudringen, ihre sachliche Bedeutung durch den Umstand, daß sie einer Betrachtungsweise gilt, welche nicht, wie die von Kant kritisierte und gestürzte Metaphysik, a priori verfährt, sondern auf logischer Ausdeutung der Erfahrung beruht, also, wie alle Wirklichkeitswissenschaften, eine empirische Grund-

lage besitzt. Dadurch ist zwischen Einzelwissenschaften und Metaphysik ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung und Übereinstimmung vorgezeichnet, bei welcher sich die Metaphysik als vollgültiges Glied dem System der Wissenschaften einordnet. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß dem metaphysischen Erkennen von Schopenhauer ein phantasievolles Schauen beigesellt wird, da dieses als psychologisch-heuristisches Hilfsmittel ebenso hochgeschätzt werden darf, wie seine Leistungen einer kritisch strengen Überprüfung bedürfen. Denn mit vollem Recht schaltet Schopenhauer für die metaphysische Erkenntnis alle irrationalen Sonderquellen als trügerisch aus. Daß die Erkenntnis einer grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit letzten Endes nur durch denkende Ausdeutung und Bearbeitung der erfahrbaren Wirklichkeit (weder durch abstrakte Spekulation noch durch mystische Intuition!) erworben werden kann — dieser Einsicht hat Schopenhauer nicht nur mit bedeutsamen Worten Ausdruck verliehen, sondern obendrein durch sein philosophisches Beispiel Bahn zu brechen, entscheidend beigetragen. Diese Sachlage verbietet es, Schopenhauer jenen Intuitionsphilosophen beizuzählen, welche, ohne sich um die Legitimität ihrer Behauptungen ernsthaft zu kümmern, zur Aufstellung eines „intuitiven" Wundervermögens oder eines irrationalen „Erlebens" schreiten, welchem sie jene Geheimnisse entlocken, die sie brauchen. Daß Schopenhauer von solcher feuilletonistischen Scheinphilosophie, deren bekannteste Vertreter nur allzu gern von des Meisters Tisch essen[919], trotz aller Kühnheiten seiner Lehre durch eine grundsätzliche Kluft getrennt ist, steht fest[920]. Neueren Versuchen, diese Gegensätze zu verwischen[921] und Schopenhauer gar den protestantischen Behauptern religiöser „Erfahrung" und religiösen „Erlebens" anzunähern, ist aufs nachdrücklichste zu widersprechen[922]. Die Begründung dieses Widerspruchs liegt in dem Hinweis darauf, daß Schopenhauer bei der Grundlegung seiner Metaphysik nicht an ein Ausnahmeerlebnis bevorzugter Geister[923], sondern an das „allen Gemeinsame" und in diesem Sinne allgemeingültig Nachweisbare appelliert[924], gleichviel, inwieweit dieses sich nach seiner Auffassung von den Formen der Erscheinung entblößt zeigen mag. Während nämlich auf jener Seite ein höchst problematisches, durch eindeutige Maßstäbe unkontrollierbares subjektives Verfahren als haltbare Brücke zum

metaphysischen Ufer hingestellt wird, stützt Schopenhauers Gedankengang sich auf einen empirischen, im Bewußtsein eines Jeden nachweisbaren Tatbestand. Die Eigenart dieses Tatbestandes wird zum Anlaß, ihn als Schlüssel zum metaphysischen Verständnis der erfahrbaren Wirklichkeit in Anspruch zu nehmen. Dieser Zusammenhang ist es, der Schopenhauer zum typisch-bedeutsamen Vertreter einer Metaphysik auf empirischer Basis macht.

Der Übergang von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik bei Schopenhauer ist oft als anfechtbar, ja als widerspruchsvoll hingestellt worden. Um den Schritt aus der Welt der Erscheinungen in das Reich des Dinges an sich in seiner Lehre richtig zu beurteilen, ist erforderlich, die negativen Folgerungen genau zu berücksichtigen, welche der Apriorismus der Erscheinungsformen in dieser Lehre nach sich zog. Infolge der Gleichsetzung von Apriorität und Subjektivität ergab sich die Nötigung, das Ding an sich den Formen seiner Erscheinung a priori nicht unterworfen zu denken. Ein Sein ganz anderer Art mußte bei ihm angenommen werden. Solche Voraussetzungen sind es, welche Schopenhauer in jenem Datum den Schlüssel zum Dinge an sich finden lassen, welches mit der Abwesenheit gewisser Formen der Erscheinung (Räumlichkeit, physischer Kausalität, selbst: Gegensatz von Subjekt und Objekt) eine entsprechend höhere Anwesenheit solcher Tatbestände zeigt, die durch ihre relative Freiheit von den Formen der Vorstellung eine positive Bestimmung des Dinges an sich ermöglichen: dem Faktum des Wollens, wie es sich der intuitiven Selbsterfassung darbietet.

Die Konzeption des all-einen, all-umfassenden, all-durchdringenden Urwillens als Kernes und Trägers der Erscheinungswelt ist, als metaphysische Hypothese, eine Entdeckung ersten Ranges. Mit ihr ist, nach jahrhundertelanger Überlieferung eines einseitigen Intellektualismus, zum erstenmal in vollem Umfange dem Willen, als unbewußter Spontaneität, sein metaphysischer Vorrang, seine Rolle als Herz und Wurzel alles Seienden erstritten [925]. Mag diese Lehre bei Augustinus, bei Duns Scotus, bei Jakob Böhme, bei Fichte, bei Schelling u. a. noch so stark vorklingen: der Ruhm, ihr die klassische philosophische Form gegeben zu

haben, bleibt Schopenhauer unverloren. Er ist der eigentliche Schöpfer des metaphysischen Voluntarismus als philosophischen Systems. Allerdings erheben sich gegen manche Punkte dieser Lehre ernste Bedenken. Zunächst ist die schwankende Auffassung des Willensbegriffes, welche den Bewußtseinsbefund in der intuitiven Selbsterfassung bald dogmatisch-metaphysisch mit dem Dinge an sich identifiziert, bald kritischer als seine unverhüllteste Erscheinung hinstellt, einer besonnenen Zustimmung zu der Form, welche Schopenhauer seiner Metaphysik gegeben hat, hinderlich. Die kritischer gehaltene Fassung erklärt den empirischen Willen als Erscheinung des Dinges an sich, welche an metaphysischem Range allen anderen überlegen ist, jedoch noch von der Form der Zeit umfangen bleibt. Der Wille als Urwesen der Welt aber wird ins Zeitlose verlegt — ein Sprung, welcher diese These jedes positiven Zusammenhanges mit der Erfahrung beraubt, die empirische Basis völlig verläßt und uns Unausdenkbares zumutet, denn ein zeitloses Wollen ist nicht nur in keiner Erfahrung gegeben, sondern ohne Verletzung des Satzes vom Widerspruch auch zu denken unmöglich, solange das Wort Wille eindeutig den empirischen Begriff bezeichnet, der das Merkmal der Zeitlichkeit als konstante Eigenschaft in sich enthält.

Die emotionale Spontaneität, in welcher Schopenhauer das Ding an sich findet, ist eine unbewußte. Diese Aufstellung fordert die Frage heraus, ob die scharfe Sonderung von Wille und Intellekt, auf welche Schopenhauer ganz besonderen Wert legt, aufrecht zu erhalten ist. Stellt sie nicht ebenfalls eine Verletzung des Grundsatzes empirischer Fundierung seiner Lehre dar? Unbewußten Willen zeigt die Erfahrung nicht. Er ist ein Produkt der Abstraktion[926]. Von der Tatsache, daß es Abstufungen des Bewußtseins in Fülle gibt, macht Schopenhauers Metaphysik keinen Gebrauch, weil ihr dogmatisch feststeht, daß alles Bewußtsein in die Sphäre der Erscheinungen fällt.

Aber mit bloßer Aberkennung der Erscheinungsqualitäten begnügt sich diese Metaphysik dem Ding an sich gegenüber keineswegs. Die Negation der Vorstellungsgesetze und ihrer Derivata (Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Grundhaftigkeit, Vielheit, Vergänglichkeit) gleitet unvermerkt über in positive Bestimmungen (Ubiquität, Aseität, Einheit, Ewigkeit, ruhen-

des Verharren); der kontradiktorische Gegensatz verwandelt sich heimlich in den konträren, die Negation in eine neuartige Position[927]. Nur durch diese unbegründete Abweichung von dem Lehrsatz der „völligen Diversität des Idealen und Realen" ist Schopenhauer in der Lage, eine metaphysische Deutung des Weltganzen zu leisten, welche so bezwingende Farbentöne und so plastischen Charakter trägt, wie die seinige es tut. Die Grundlage dieser Lösung wird gewonnen auf dem Wege des Analogie-Schlusses. Er ist es, durch den sich die intuitive Selbsterfassung als Wille zur Erfassung der Welt als Wille erweitert. Aber die These von der metaphysischen Sonderart des Willens im Selbstbewußtsein führt zu einer Handhabung dieses Analogieschlusses, welche die nicht-emotionalen Bestandteile des fremden Bewußtseins zu Unrecht von der Berücksichtigung ausschließt. Diese Einseitigkeit wird für den weiteren Aufbau der Metaphysik verhängnisvoll. Sie führt zu der Notlage, daß der Intellekt, obwohl er alleiniger Träger der gesamten Welt als Vorstellung und aller ihrer Mannigfaltigkeit ist, tatsächlich des metaphysischen Fundamentes entbehrt, auf welches er gerade als „Werkzeug" des Willens philosophischen Anspruch hat. Daß endlich die Vielheit der Objektivationsstufen (das Reich der Platonischen Ideen) im Sinne der Lehre Schopenhauers eine Verlegung der Zeit ins Metaphysische zur Voraussetzung hat; daß eine Objektivation des Ur-Einen in solchen Stufen und durch sie in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit seiner besonderen Erscheinungen anders als auf Grund des Gesetzes der Kausalität kaum zu denken sein wird, also eine der empirischen analoge metempirische Gesetzlichkeit voraussetzt, ist schwerlich zu verkennen.

Die Lehre von der instrumentalen Natur des Intellektes, mit welcher Schopenhauer die überlieferte Auffassung des Verhältnisses von Wille und Intellekt durchkreuzt, ist eine der großartigsten Konzeptionen in der Geschichte der Philosophie. Aber auch aus dieser Perspektive wird der schroffen Beschränkung des Intellekts auf die Sphäre der Erscheinungen zu widersprechen sein. Metaphysische Wurzeln werden ihm gerade dann nicht versagt werden können, wenn er tatsächlich das Werkzeug des metaphysischen Urwillens ist, mögen diese „Wurzeln" so problematisch sein, wie sie wollen. Freilich werden sie nicht im Sinne einer kosmischen oder gar außer-kosmischen Intelligenz gedacht werden dür-

fen. Denn wenn auch der Intellekt selbst keine „Gehirnfunktion" ist, so ist er doch, nach dem einstimmigen Zeugnis der Erfahrung, in seinem Bestande und in seiner Betätigung an bestimmte Funktionen des Gehirns, also an einen innerhalb des organischen Lebens überhaupt an Umfang sehr beschränkten Bedingungskomplex durchgängig gesetzmäßig geknüpft, also nicht isolierbar oder verabsolutierbar zu einer weltschaffenden Intelligenz. Gegenteiligen Annahmen hat Schopenhauers Lehre mit ihrer freimütigen Kritik des Theismus sich mit triftigen Gründen widersetzt.

Mit der positiven Kennzeichnung des dämonischen Urwillens in seiner unbewußten Spontaneität erreicht Schopenhauers Metaphysik ihren Gipfel. Der Sinn dieser Schilderung ist wesentlich der einer „Auslegung" und „Entzifferung" der Erfahrung als Ganzen, wie sie das Kapitel „Über das metaphysische Bedürfnis" fordert und zu rechtfertigen sucht. So ergibt sich der Grundcharakter des Weltwillens mit seinem geheimnisvollen Ineinander von Einstimmigkeit und Zwiespalt, mit seiner Grund- und Ziellosigkeit, mit seinem heillosen, unersättlichen Drang. Wie stark auch das philosophische Denken hier sich phantasievoller Bildersprache bedienen mag — noch niemals in der Geschichte der Menschheit ist von einem Philosophen die finstere Großartigkeit und dunkle Gewalt der welterfüllenden Mächte so tiefsinnigen Blickes gesehen, noch niemals der „große Mißton, der diese Welt durchdringt"[928], so andächtigen Ohres vernommen worden. Demgegenüber besagt die Feststellung wenig, daß der kosmologische Pessimismus mit seinen konstruktiven Gedankengängen nur dadurch möglich wird, daß er in die Betrachtung des Wirklichen zu Unrecht Wertbestimmungen mischt und infolge dieser Verirrung unhaltbar ist. Wichtiger ist der von Schopenhauer erbrachte Nachweis, daß die Welt nicht auf Erreichung von Glück und Wohlsein angelegt ist (wie das 18. Jahrhundert anzunehmen geneigt war) und daß sie auf allen Stufen unentrinnbar erfüllt ist von erschütterndem Leid. Aber diese Tatsache wird nicht dagegen blind machen dürfen, daß sie zugleich, bald in bescheidener, bald in überschwenglicher Weise, erfüllt ist von Glück und Lust. Mit aller Deutlichkeit offenbart sich die Schwäche des Pessimismus in der gewaltsamen Konstruktion, durch welche die Lust zu einem negativen, die Unlust zu einem

positiven Gefühl gestempelt wird. Daß hier die psychologischen Tatbestände gefälscht werden und somit die empirische Basis verlassen wird, unterliegt keinem Zweifel, denn beide Gefühlsarten sind sehr positiver Natur. Es ist üblich geworden, Schopenhauers philosophische Enthüllung des leidvollen Charakters alles lebendigen Daseins unter dem Gesichtspunkt des Eudaimonismus zu kritisieren. Demgegenüber ist zu betonen, daß es Schopenhauer nicht auf die Bilanz zwischen Leid und Lust ankommt, sondern auf die grundsätzliche und täuschungsfreie Klarstellung des eigenartigen Charakters eines Daseins, in welchem der Wille zum Leben in die Erscheinung tritt, aus dem Begriff und der metaphysischen Wurzel dieses Daseins heraus. Schopenhauers Satz, daß aus der besonderen Eigenart des Lebens die Unmöglichkeit endgültiger Befriedigung a priori nachzuweisen sei, wird ebenso zutreffend genannt werden dürfen, wie der andere es sein würde, daß aus dieser Eigenart a priori die Unausbleiblichkeit immer erneuter Befriedigung folge, ohne daß durch solche Feststellungen der philosophische Pessimismus oder andererseits der philosophische Optimismus allgemeingültig begründbar erscheint. Endgültige Befriedigung nämlich braucht durchaus nicht das oberste Ziel alles Strebens und die Erreichbarkeit solcher Befriedigung nicht der Maßstab für den Wert des Daseins zu sein. Dies hat Schopenhauer in gewissem Sinne zugegeben, wenn er den Willen als Willen zum Leben kennzeichnet, der auf nichts anderes als auf Steigerung und Bereicherung seines Zustandes gerichtet ist.

Eine Hauptstütze der pessimistischen Weltdeutung Schopenhauers ist, tiefer gesehen, die Wandlungs- und Entwicklungs-Unfähigkeit, zu welcher das Wesen der Dinge durch die Idealität der Zeit verurteilt ist, da alle Veränderung unter ihrer Voraussetzung nur die Erscheinungen betrifft. Erst durch diesen Umstand wird die Ziellosigkeit des Willens zur Sinnlosigkeit, sein Zustand, mit dem Zwange immer erneuten fruchtlosen Leidens, zu einem von Grund aus heillosen Zustand, ja zu düsterer Fatalität. Ein völlig andersartiger Ausblick eröffnet sich, sobald, abweichend von Schopenhauer, mit der Realität der Zeit, das Wesen der Dinge von dem Bann starrer Gleichförmigkeit erlöst ist und ihr Wandel den Charakter der Neugestaltung, des Wachstums und des Aufstiegs zu reiferen Daseinsfor-

men annehmen kann, mag auch dieser Aufstieg mit Leiden erkauft, ja durch den Antrieb des Leidens mitbedingt sein.

Und doch ist die Bedeutung der metaphysischen Weltauslegung Schopenhauers mit solchen Betrachtungen in keiner Weise erschöpft. Ihr Schwerpunkt liegt nicht in eudaimonistischen Erwägungen, sondern in der Eröffnung eines vertieften Verständnisses des Grundcharakters und der solchem Charakter entsprechenden Hintergründe der Welt. Unbestechlichen und durchdringenden Blickes hat Schopenhauer das chaotisch-zwiespältige Element in allem Wirklichen enthüllt, jenen tragischen Riß, der mit furchtbarer Einstimmigkeit und aus unerforschter Tiefe die Welt durchwaltet und im Gebiete der höheren Lebenserscheinungen zu verstärkter Deutlichkeit gelangt. Die Ausführungen Schopenhauers über dieses Thema sind in ihrem Schwergewicht bisher wohl den wenigsten seiner Leser zum Bewußtsein gekommen. Und doch ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Philosophen hier am klarsten zu erkennen. Mit schonungsloser Hand hat er den Schleier zerrissen, mit dem ein zärtlicher Wahnglaube das Bild der Wirklichkeit umhüllt hatte, wenn er in ihrem Gepräge den Ausdruck des Waltens einer allmächtigen, allgütigen, allweisen Vollkommenheit sah. Es darf als eine Entdeckung erster Ordnung bezeichnet werden, gesehen zu haben, daß eine unbefangene Auslegung der gegebenen Wirklichkeit ihren metaphysischen Gehalt völlig andersartig bestimmt: nicht als allmächtige, abgeschlossen gestaltete Vollkommenheit, sondern als dunkles, unfertiges Ringen, welches in immer neuen Formen und Gebilden seine Eigenart auslebt. Mit dieser Lösung ist ein Ergebnis erzielt, dessen fruchtbare Einarbeitung in das neuzeitliche Denken der Philosophie der Zukunft vorbehalten bleibt.

D. DIE ÄSTHETIK

In der Kunstphilosophie Schopenhauers wird eine einsichtsvolle Würdigung ebenfalls geniale Wahrheiten und geniale Irrtümer zu unterscheiden haben. Da die Ästhetik in diesem System auf metaphysischer Grundlage (dem Reich der Platonischen Ideen als Stufen der Objektivation des Willens) sich aufbaut, so wird sie in diesem ihrem Fundament von den gleichen Bedenken getroffen, denen die Meta-

physik Schopenhauers überhaupt ausgesetzt war. Das gilt insbesondere von der überzeitlichen, allem Wandel entzogenen Natur der Ideen, also ihrer Ewigkeit im rechtverstandenen Sinn. Es gilt ferner von dem metaphysischen Realitätscharakter dieser Ideen, in deren anschaulicher Vermittlung Schopenhauer die Aufgabe künstlerischer Leistungen erblickt. Trotzdem eröffnet Schopenhauers Ästhetik tiefe Einsichten in das Wesen der Kunst. Zunächst in ihre typisierende, stilisierende Eigentümlichkeit. Handelt es sich doch in der Tat bei echter Kunst um ein unmittelbares Erschauen des Typisch-Bedeutsamen, Konstanten, Wesentlichen in der Fülle und Mannigfaltigkeit des Gegebenen, unter Ausscheidung alles Nebensächlichen, Variablen, Individuell-Zufälligen. Insofern teilt die Kunst ihre Richtung auf das Allgemeine allerdings mit der Philosophie. Aber sie drückt dieses Allgemeine nicht in Begriffen aus, sondern bietet es anschaulich dar. Mit der Feststellung, daß das Kunstwerk immer etwas Allgemeines als Anschauliches ausdrückt, ist ein wesentliches Charaktermerkmal der Kunst überhaupt endgültig fixiert. Die künstlerische Steuerlosigkeit und Chaotik unserer Tage mit ihren zahlreichen Zeugnissen des Niedergangs und Verfalls kann dagegen nichts beweisen. Anstatt jedoch den Gegenständen künstlerischen Schauens selbständige metempirische Wesenheiten als ewige Musterbilder zu hypostasieren, werden wir in ihnen Idealgebilde und Idealgesetze der Erscheinungen selber anzuerkennen haben, also immanente Schöpfungen des menschlichen Bewußtseins von besonderer Struktur.

Begründete Bedenken werden sich erheben müssen gegen die Annahme, daß im künstlerischen Schauen die Grenze überschritten werde, welche die Erfahrungswelt von der Wirklichkeit des Dinges an sich trennt. Denn gesteigerte Bewußtseinszustände als solche vermögen durchaus nicht die Erhebung ins Reich einer übersinnlichen Wirklichkeit zu beweisen, da sie empirische Tatbestände sind.

Bei der Analyse des künstlerischen Verhaltens hat Schopenhauer das ästhetische Erleben in gewissen Grundzügen unübertrefflich gezeichnet. In anderen Punkten aber versagt seine Theorie. Sie trägt ein einseitig intellektualistisches Gepräge. Phantasie und Gefühl kommen zu kurz, obwohl de facto beide beim künstlerischen Verhalten eine wichtige Rolle spielen, indem sie dem anschauenden Vorstellen bei

seiner Steigerung ins Allgemeine folgen. Allerdings wird die Phantasie innerhalb gewisser Grenzen berücksichtigt. Das Gefühl aber ist notwendig dazu verurteilt, in dieser Ästhetik zu kurz zu kommen, da es nach Schopenhauers Lehre eine Modifikation des Willens ist und das ästhetische Verhalten grundsätzlich als willensreines, d. h. willenloses Erkennen bestimmt wird. Das führt zu dem von Schopenhauer am stärksten betonten Punkt. Künstlerisches Erleben wird als interesseloses Schauen gekennzeichnet, dessen einzigartige Beseligung aus der Loslösung des Erkennens vom Wollen und damit dem Ausscheiden des Willens, als fundamentaler Leidensquelle, aus dem Bewußtsein hervorgeht. Eine genauere Prüfung dieser Zusammenhänge wird nicht verkennen lassen, daß Schopenhauer die Abwesenheit von Interessen persönlichen Wollens zu Unrecht als Willenlosigkeit überhaupt interpretiert. Der künstlerische Genuß nämlich ist ebensowenig „negativ", ebensowenig identisch mit der Abwesenheit des Schmerzes wie jeder andere[929], nur nimmt die emotionale Betätigung im ästhetischen Verhalten eine Form an, bei welcher sie mit persönlicher Uninteressiertheit Hand in Hand geht. Der Wille ist hier aller Beziehung zu praktischen Zwecken des jeweiligen Betrachters bar. Ansätze zu einer Selbstberichtigung in diesem Sinne finden sich bei Schopenhauer, wenn er in den „Parerga und Paralipomena" das ästhetische Verhalten als „absichtslose Tätigkeit" und als „willensfreie Aktivität" des Intellektes kennzeichnet.

Mit seiner Auffassung von der Kunst als Vollenderin der Natur bildet Schopenhauer Gedankenreihen weiter, welche, von Aristoteles ausgehend, bei Kant, Goethe und Schelling wirksam geworden waren und zu dem besten Erbteil des deutschen Klassizismus gehören[930]. Ähnliches gilt von der Charakterisierung des Genies als Fähigkeit zur Objektivität durch Kontemplation.

Für den Aufbau des Stufenreichs der Künste ist die Anlehnung an das Stufenreich der Ideen maßgebend. Dabei sind mancherlei Gewaltsamkeiten unausbleiblich. Andererseits führt diese in ihrer Art folgerichtige Betrachtungsweise zur Gewinnung außerordentlich fruchtbarer Gesichtspunkte für das tiefere Verständnis der Kunst. Das gilt insbesondere von Schopenhauers Lehre über die Musik, welche (trotz der gerade hier auftretenden gewaltsamen Konstruk-

tionen) den unvergänglichen Höhepunkt von Schopenhauers Ästhetik darstellt.

Die Gegenüberstellung von Kunst und Geschichte mit der Behauptung der Überlegenheit der ersteren über die zweite setzt die oben beleuchtete intellektualistische Kunstauffassung voraus, nach welcher die Kunst in der Lage ist, die Wissenschaft in der Vermittlung von Erkenntnissen zu übertreffen. Mit seiner Charakterisierung der geschichtlichen Erkenntnis als ausschließlichen Wissens vom Einzelnen und Besondern ist Schopenhauer der (zumeist ungenannte) Vorgänger gewisser moderner geschichtsphilosophischer Theorien.

E. DIE ETHIK

Im Gegensatz zu Kant stellt Schopenhauer der philosophischen Ethik die Aufgabe, Tatsachen und Gesetze des moralischen Lebens auf empirischer Basis zu erforschen. Mit der Beseitigung imperativischer Ethik hat er die Philosophie der Moral von dem Reste theologischer Gebundenheit, der ihr bei Kant noch anhaftet, befreit. Die Durchführung der moralphilosophischen Betrachtung zeigt eine Verbindung von nüchtern-empirischen Erwägungen mit kühnem metaphysischen Gedankenflug, eine Verbindung, welche aus dem Umstande sich erklärt, daß der Wille (mit dem gerade die ethische Betrachtung es vor allem zu tun hat) in Schopenhauers Lehre ein empirisches Faktum ist, zugleich aber in die dunklen Tiefen metaphysischen Daseins hineinragt, nämlich in den all-einen Urwillen, dessen phänomenale Ausstrahlung er ist. Diese Zusammenhänge sind im Auge zu behalten, um das Verhältnis des Willens zu Leben und Tod, das Problem der Freiheit mit seiner Lösung und die Schilderung des Willens in der Welt seiner Erscheinung bei Schopenhauer angemessen zu würdigen.

Mit der scharfen Unterscheidung zwischen Prinzip und Fundament der Moral hat Schopenhauer die Bearbeitung der Aufgaben philosophischer Ethik durch eine grundlegende Klarstellung gefördert. Wenn er das Prinzip der Moral allzu eng und einseitig faßt, so ist diese enge Fassung gegeben durch die besondere metaphysische Beziehung, welche dem moralischen Verhalten zugeschrieben wird; sie erwächst aus dem Zusammenhang des Systems. Zur Klärung fundamentaler Begriffe führt die Erörterung

der Grundlage der Moral. Insbesondere ist die Analyse des Wert-Begriffs, mit der sich noch Kant völlig im Rückstand befindet, durch Schopenhauer weitgehend gefördert. Vor allem durch den Nachweis, daß jeder Wert (analog dem Begriffe der Wahrheit) ein Relationsbegriff ist, indem er nicht etwa eine selbständige Eigenschaft ausdrückt, sondern das Verhältnis der Angemessenheit oder Unangemessenheit eines Gegenstandes zu einem wertenden Willen. Aber diese Relativität des Wertbegriffs bewährt sich in einem Sinn, welcher zeigt, daß ihre Anerkennung keineswegs die Anerkennung eines subjektivistischen Relativismus in sich schließt. Denn die Tatsache der Relation aller Werte zum wertenden Willen begründet nicht dessen Willkür oder gar Anarchie.

Bei der philosophischen Gesamtuntersuchung der moralischen Phänomene hat Schopenhauer den Umkreis des Moralischen einseitiger begrenzt, als eine unbefangene Betrachtung es gestatten wird. Dieser Umstand hängt zusammen mit der allzu engen Fassung seines Prinzips der Moral. So finden z. B. die Erscheinungen moralischer Selbstbilligung auf Grund der Durchsetzung, Entfaltung, Steigerung und Disziplinierung unseres Persönlichkeitskernes, welche die perfektionistische Ethik in den Mittelpunkt rückt, keine gebührende Beachtung. Die christlich-altruistische Moral ist für Schopenhauer die Moral schlechthin. Diese Einseitigkeit der Ethik Schopenhauers bedingt ihre Mängel, aber auch ihre Größe. In keinem der philosophischen Systeme ist der ethische Gehalt des Christentums in einer Reinheit und Tiefe erfaßt und dargeboten, wie in der Lehre Schopenhauers, trotz ihrer atheistischen Metaphysik. Wie bedenklich auch die Annahme mystischer Durchschauung der die Individuen empirisch trennenden Erscheinungsformen sein mag, wie gewagt die These einer daraus erwachsenden unmittelbaren Gleichsetzung des eigenen mit dem fremden Ich, wie einseitig die These, daß aus dieser Gleichsetzung allein das Mitleid, nicht aber Mitfreude und andere Regungen als Triebfedern echter Moralität sich ergeben: — einfacher, tiefer und zugleich genialer dürfte die Moral der Nächstenliebe noch keine philosophische Rechtfertigung gefunden haben.

Gegen die scharfe Trennung egoistischer und altruistischer Regungen, welche Schopenhauer vertritt,

werden sich, vom Boden der Tatsachen aus, psychologische Bedenken nicht unterdrücken lassen. Tatsächlich existieren beide Arten von Regungen nicht als gesonderte Gruppen, ja die Berechtigung der hergebrachten Namengebung erscheint problematisch. So wird auch die uneingeschränkte Aburteilung des Egoismus nicht als stichhaltig erachtet werden können, — um so weniger als, nach dem Ergebnis der grundlegenden Analyse, Werte den Gegenständen als solchen, also auch bestimmten Verhaltungsweisen der Menschen, nicht als selbständige Eigenschaften zukommen. Somit erscheint es als philosophische Willkür (obwohl aus dem Zusammenhang des Systems heraus verständlich), wenn Schopenhauer die *caritas* schlechthin als gut hinstellt, den ἔρως dagegen schlechthin als verwerflich.

Die Behandlung des Problems der Willensfreiheit, welche die Vorzüge Schopenhauerschen Philosophierens, Klarheit und Tiefsinn, vielleicht am stärksten vereinigt, hat die philosophische Überlegenheit des empirischen Determinismus über abweichende Theorien durchschlagend gezeigt. Freilich wird unsere Zustimmung sich nicht auf alle Teile dieser Lehre gleichmäßig erstrecken dürfen. So wird die Verankerung des moralischen Freiheitsbewußtseins im intelligiblen Charakter (dem metaphysischen Korrelat des empirischen) das gleiche Bedenken herausfordern müssen wie der überkühne Gedanke, daß im Phänomen der Verneinung des Willens die intelligible Freiheit ausnahmsweise in der Welt der Erscheinungen zum Durchbruch gelange. Trotz der Einwände aber, welche sich gegen die metaphysischen Grundlagen dieser Ethik erheben mögen, bleibt die Lehre von der Konstanz des Charakters in ihrer relativen Wahrheit bedeutungsvoll, mag auch der tiefsinnige Versuch einer Begründung dieser Konstanz durch Auffassung des Charakters als zeitlich auseinandergezogenen Ausdrucks eines überzeitlichen Aktes (d. h. einer „Idee") und die damit verbundene Übersteigerung der Konstanz (zugleich mit der Lehre von der Idealität der Zeit) preiszugeben sein. Als besonders fruchtbar erscheinen die Gesichtspunkte, welche die Lehre vom erworbenen Charakter entwickelt. Die Dogmen des Systems bilden hier gewissermaßen nur das Gerüst, dem sich Einsichten von hoher Bedeutung anlehnen, welche der lebendigen Wirklichkeit ihre positive Grundlage verdanken.

Schopenhauers Lehre über Recht und Staat ist völlig aus der Perspektive seiner übrigen philosophischen Voraussetzungen und Ergebnisse entwickelt, gleich diesen gesättigt mit lebendigem Anschauungsgehalt, aber unter dem Zwang der starren Linien des Systems nicht frei von Gewaltsamkeiten. Die Verkennung primären Vorhandenseins altruistisch-sympathischer Gefühle macht sich auch hier bemerkbar, und die Behauptung ausschließlicher Herrschaft rein-egoistischer Regungen als Ausgangspunkt der Entwicklung von Recht und Staat dürfte schwerlich den Tatsachen entsprechen, mag der Bestand sogenannter eigennütziger Bestrebungen so mächtig sein, wie er will. Demnach hat Schopenhauer die Erscheinungen des rechtlichen und des staatlichen Lebens zu den Erscheinungen des moralischen Fühlens und Wollens in einen allzu schroffen Gegensatz gebracht.

Wenn die allgemeinen und grundsätzlichen Gedanken der Ethik Schopenhauers einer wissenschaftlichen Beurteilung offenstehen, so liegen die Verhältnisse weniger einfach, wo die gedanklichen Erwägungen des Philosophen sich zu künstlerischem Schauen steigern. Das gilt von den Ausführungen über den Willen in seinem Verhältnis zu Leben und Tod, über die Metaphysik der Geschlechtsliebe und über die ewige Gerechtigkeit. Hier tritt die Intuition des all-einen Urwillens groß und gedankentief in verschiedenartigem Sinne unter ethische Perspektiven. Dabei ist die Grenze zwischen Philosophie und Dichtung oft nicht mehr scharf zu ziehen.

Mit der Unterscheidung von Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben hat Schopenhauer eine Einteilung geschaffen, welche in ihrer sachlichen Fruchtbarkeit als eine philosophische Entdeckung ersten Ranges bezeichnet werden darf. Durch sie sind die möglichen Grundhaltungen des Menschen dem Dasein gegenüber ein für allemal festgelegt. Durch sie ist insbesondere der Weg zu tieferem Verständnis jener Phänomene freigelegt, die man ehedem gewohnt war, als absonderliche und letzten Endes bedeutungslose Entartungserscheinungen zu betrachten. Daß es sich bei der Lebensverneinung um eine gewaltige, im höchsten Grade ernst zu nehmende Strömung im Leben der Menschheit handelt, diese Einsicht ist durch Schopenhauer (vor allem unter Hinweis auf die indische Geisteswelt) zu bedeutsamer Gewißheit erhoben worden[931]. Der Versuch einer Legitimierung lebensverneinender Willenshal-

tung dagegen, welchen das vierte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" unternimmt, mußte mißlingen und ist mißlungen. Er läuft auf den Gedanken hinaus, daß die verneinende Haltung des Willens zu Leben und Welt, als Frucht gereifter Erkenntnis, als Ergebnis einer Durchschauung der allgemeinen Wertlosigkeit des empirischen Daseins zu betrachten und damit als die innerlich der entgegengesetzten Haltung überlegene anzusehen sei. Aber der Philosoph selbst hat den Voraussetzungen dieser Auffassung bereits zutreffend widersprochen. Wenn er die Bestandlosigkeit, Hinfälligkeit und durchgängige „Nichtigkeit" aller Lebenserscheinungen und Lebensinhalte mit Worten von unerhörter Beredsamkeit schildert, so ist daran zu erinnern, daß das ewig wechselnde, bestandlose, von Leid und Tod durchfurchte Dasein als solches keineswegs „nichtig" sein kann, da diese Eigenschaften bei folgerichtiger Anwendung des Ergebnisses der Analyse des Wertbegriffs durchaus keinerlei Wertbestimmungen einschließen, sondern eine sehr verschiedenartige Einschätzung zulassen. Eine völlig andersartige Bewertung kann sich zudem auf die Tatsache berufen, daß dem bestandlosen Strome ewig wechselnden Lebens sich gestaltende Mächte entringen, welche, über das Einzelne und Bestandlose hinaus fortwirkend, dem Vergänglichen ein Dauerndes zuordnen, Mächte, welche nicht allein im Umkreis künstlerischen Schaffens sich entfalten, sondern in andersartigen Ausprägungen das gesamte Gebiet der organischen Natur durchwalten.

Mit der Lehre von der Nichtigkeit des Daseins verbindet sich bei Schopenhauer die Lehre von der moralischen Bedeutung der Welt. Die Welt hat nicht nur eine physische und eine metaphysische Bedeutung, sondern sie hat darüber hinaus einen moralischen Sinn. Diese Lehre gipfelt in der These von einer Urschuld, welche dem Dasein zugrunde liegt und welche sich auf die gesamte Natur nicht weniger als auf die an sich „sündlichen" Willensakte und Begierden erstreckt. Das Dasein der Welt enthüllt sich der tieferen Betrachtung als Etwas, „das im Grunde nicht sein sollte". Es verträgt keine Rechtfertigung durch sich selbst[932]. Mit diesem Gedanken von der Verderbtheit und Heillosigkeit unseres natürlichen Zustandes und von einer metaphysischen Urschuld als Voraussetzung des Daseins der empirisch gegebenen Welt ist Schopenhauer der

klassische neuzeitliche Vertreter einer düsteren, altehrwürdigen Weisheit, welche vom indischen Altertum über Anaximander, die Orphiker, das Urchristentum, Augustinus u. a. in die Neuzeit hineinragt. Durch die schöpferische Neugestaltung dieser Gedanken auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus hat Schopenhauers Genie zwischen der Geisteswelt Europas und Indiens eine Brücke geschlagen, welche weit von einander entlegene Offenbarungen menschlichen Sinnens und menschlichen Ergriffenseins zu gewaltiger Einheit verbindet. Wenn neben dem Übel die Sünde „in ihrer furchtbaren Größe" von Schopenhauer als wesentlicher Bestandteil des menschlichen Daseins aufgewiesen wird, so beruht dieser ernste Gedanke nicht auf leeren Einbildungen. Philosophisch gesehen wird es sich dabei allerdings gleichfalls um unzulässige Verdinglichung menschlicher Wertbestimmungen handeln, welche als solche betrachtet und verstanden werden muß. Zugleich aber wird sich damit die Einsicht verbinden, welche dem ethischen Pessimismus Schopenhauers als tiefer Kerngedanke zugrunde liegt: die Einsicht, daß das Leben aus seinem eigenen Schoße Normen hervortreibt, vor welchen es in seiner natürlichen Beschaffenheit selber nicht besteht und welchen es andererseits restlos zu genügen außerstande ist. Mit der Einsicht in die relative Unvermeidlichkeit des klaffenden Zwiespalts zwischen moralischer Norm und moralischer Wirklichkeit, welcher dem Begriff der Sünde zugrunde liegt, ist ein Einblick in die Tragik alles Lebendigen überhaupt eröffnet, soweit in ihm ein bewußtes Wollen waltet, — ein Einblick, für welchen das Auge philosophisch zu öffnen und zu schärfen kein Zweiter wie Schopenhauer berufen ist.

Aber auch die tiefsinnige Lehre von der moralischen Bedeutung der Welt und die Auslegung ihres Daseins als eines Nicht-Seinsollenden kann nicht unverschont bleiben von einer Kritik, welche sich auf der Basis Schopenhauerscher Erwägungen selber ergibt. Hatte nicht der Philosoph mit zwingender Deutlichkeit gezeigt, daß die Annahme eines Sollens sich notwendig auf Maßstäbe und Beziehungen gründet, welche dem wertenden Bewußtsein als solchem entspringen, hatte er nicht dargetan, daß der Begriff des Sollens nur bedingte Gültigkeit besitzt, nämlich allein innerhalb des Gebietes menschlicher Willensregungen und deren Verhältnis zu einander, in welchem seine Bedeu-

tung sich erschöpft, daß also eine Verabsolutierung und Substanzialisierung des Sollens unzulässig ist? Und erhebt sich nicht der gleiche Einwand gegen die metaphysische Verabsolutierung der Schuld? In der Tat überträgt man mit einer solchen zu Unrecht menschliche Verhältnisse auf die außermenschliche Wirklichkeit. Man verfällt damit in einen Anthropomorphismus, welcher bei kritischer Analyse des Schuldbegriffes deutlich zutage tritt. Auch das in ruhelosem Wandel befindliche, leidgesättigte Dasein wird nicht als Ausfluß einer Verschuldung betrachtet werden dürfen, weil dieser Begriff metaphysisch schlechterdings gegenstandslos ist. Aus solcher Einsicht heraus hat Schopenhauers großer Nachfolger Friedrich Nietzsche, ohne den von Schopenhauer beleuchteten tragischen Riß im Dasein zu verschleiern, in bewußtem Gegensatz zu Platon und Schopenhauer der Urschuld des Werdens die „Unschuld des Werdens" gegenübergestellt. Er hat das Leiden in diese Unschuld einbegriffen, wenn er einer Deutung widerspricht, welche darauf hinausläuft, es als Offenbarung einer Strafe zu betrachten, wie es „der Menschen bestes Nachdenken" bisher getan[933]. Durch den Nachweis, daß das Leben (in dem der Wille zu höchster Objektivation gelangt) das Leiden als wesentlichen Bestandteil birgt, läßt sich der Pessimismus ebensowenig allgemeingültig begründen, wie durch den Nachweis der Lust als Wesensbestandteil von entsprechender Art der Optimismus allgemeingültig begründbar ist.

Und Ähnliches wird von der tiefsinnigen Entdeckung zu gelten haben, daß der Wille zum Leben ein grundloser Drang, „ein unvernünftiger Trieb" ist[934]. Mit dem Satz, daß der einzelne Willensakt ein Motiv besitzt, der Wille überhaupt aber keines, ist eine Einsicht ausgesprochen, welche in profundem Gegensatz zur überlieferten Willenslehre das Wollen als solches aller Rationalität enthebt und als schlechterdings irrationale Potenz enthüllt. Aber unvernünftig bedeutet nicht widervernünftig. Die Tatsache, daß die Anhänglichkeit an das Leben und die Bejahung des Willens zu ihm jenseits aller Begründbarkeit gelegen und in diesem Sinne irrational ist, vermag die Bejahung in keiner Weise zu entwerten. Denn die Verneinung des Willens befindet sich in der gleichen Lage. Und die Annahme, daß nur das vernünftig Begründ-

bare wertvoll sei, bedeutet einen dogmatischen Fehlgriff, welchen die Logik *petitio principii* nennt.

Widerstehen wir dem verführerischen Zauber der Schopenhauerischen Lehre vom Werte der Welt und des Lebens, einzig ihrem philosophischen Wahrheitsgehalt nachspürend, so zeigt sich, daß der Gesamtaspekt des erkennbaren Wirklichen allerdings zur Verneinung des Willens führen kann und tatsächlich in zahlreichen Fällen führt, aber nicht, daß er zu ihr führen muß. So gewiß die täuschungsfreie Erkenntnis dem Wollen im Sinne Schopenhauers zum Quietiv zu werden vermag, braucht sie es doch keineswegs zu tun. Ob sie aber solche Wendung herbeiführt oder statt dessen den Willen befruchtet und belebt, hängt nicht von ihr und ihrem Inhalt allein ab, sondern, als zweitem Koeffizienten, von der Beschaffenheit des wertenden Willens selber.

F. RELIGIONSPHILOSOPHIE

Ohne im Mittelpunkt des Systems zu stehen, haben Schopenhauers philosophische Erörterungen über die Religion doch berechtigten Anspruch auf ernste Beachtung. Was sie auszeichnet, ist die freimütige Offenheit und unerbittliche Gradlinigkeit, von welcher hier die philosophische Betrachtung und Beurteilung der Erscheinungen des religiösen Lebens beherrscht ist. Allerdings wird der Erfolg dieser Behandlungsweise beeinträchtigt durch die intellektualistische Bestimmung des Begriffs der Religion, deren Anfechtbarkeit nicht zu verkennen ist. Ebensowenig aber wie der Kern der religiösen Erscheinungen als „Volksmetaphysik" zutreffend bestimmt sein dürfte, wird diesen Erscheinungen von vornherein eine allegorische Funktion unterzuschieben sein. Allegorien werden vielmehr als das Ergebnis einer nachträglichen Deutung betrachtet werden müssen. Mit der überaus eindringlich beleuchteten Antithetik innerhalb des religiösen Lebens hat Schopenhauer die Problematik der Religion überhaupt wie noch kein deutscher Denker vor ihm dargetan. Das gilt insbesondere von der ebenso scharfen wie schonungslosen Kritik der religiösen Ansprüche auf Autorität und Wahrheit mit ihrer unzureichenden Beglaubigung. Hier hält Schopenhauer die Fackel der Aufklärung in fester Hand, ohne sich durch

schwächliche Rücksichten beirren zu lassen, wie sie selbst ausgezeichnete philosophische Köpfe oftmals gelähmt haben.

Darf nun, im Gegensatz zu Schopenhauer, aber im Sinne eines geklärten Begriffs der Religion, die spezifisch religiöse Funktion als eine emotionale gekennzeichnet werden (mögen auch metaphysische Beziehungen dabei eine wichtige Rolle spielen), so wird Schopenhauers Satz, daß die theoretischen Wahrheitsansprüche der Religion ohne Vorurteil und Winkelzüge sich nach der philosophischen Einsicht zu richten haben, die Anerkennung nicht zu versagen sein. Denn aus emotionalen Verhaltungsweisen lassen sich keine intellektuellen Leistungen herausspinnen. Und ebensowenig wird eine „doppelte Wahrheit" ernsthaft diskutabel sein. Andererseits vermag das wissenschaftliche Denken das religiöse Bewußtsein in seiner Emotionalität niemals feindlich zu treffen, weil die Funktionen beider grundverschieden sind. Eine „Euthanasie" der Religion, wie Schopenhauer sagt, wird infolgedessen höchstens in dem Sinne in Betracht kommen, daß der Fortschritt des kritischen Denkens das religiöse Bewußtsein zur Preisgabe oder zur Umgestaltung dogmatischer Glaubensüberzeugungen zwingt, nicht aber im Sinne einer Abtötung des frommen Gefühls, aus dem jene Überzeugungen entsprungen sind, und das, als selbständige seelische Macht, im Verein mit entsprechenden Willensregungen, berufen sein wird, die geklärten und umgestalteten Überzeugungen zu beseelen, zu durchdringen und im Kontakt mit ihnen sich fruchtbar zu entfalten.

Der Gedanke einer Rangordnung der positiven Religionen unter dem Gesichtspunkt ihres philosophischen Wahrheitsgehaltes muß auf dem Boden der von Schopenhauer vertretenen intellektualistischen Religionsauffassung für die Abschätzung der religiösen Erscheinungen von berechtigter Bedeutung sein. Für die emotionalistische Auffassung wird die Gliederung in optimistische und pessimistische Religionen stärker in den Vordergrund treten, also jene Einteilung, welche Schopenhauer selbst als die fundamentalere in Anspruch nimmt[935].

G. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

Die philosophische Beleuchtung der Eigenart des Menschen und seiner Lebensverhältnisse hebt sich als Bestandteil von selbständiger Bedeutung aus den Zusammenhängen

des Ganzen der Philosophie Schopenhauers heraus. Die Formen und Farben, in denen der Mensch und das Menschliche dabei erscheint, werden in maßgebender Weise bestimmt durch Inhalt und Gefüge des Systems. Aber fern von weltfremder Dogmatik bietet die Anthropologie Schopenhauers eine Fülle ernster Gedanken dar, welche der empirischen Beobachtung und geistreicher Deutung der konkreten Lebenszusammenhänge ihren Ursprung verdankt.

Bei dem Versuch einer kritischen Abschätzung dieser Gedanken wird der besonnene Leser eine gesteigerte Behutsamkeit walten zu lassen haben. Ist doch die Frage nach dem ungeschmeichelten Bilde des philosophisch gesehenen Menschen als jenes Typus des Lebendigen, dem er selber zugehört, von einer Problematik, welche mehr noch als andere Fragen voreilige Entscheidungen verbietet.

Schonungslos und freimütig, wie wenige Betrachter der eigenen Gattung es gewesen sind, hat Schopenhauer auch auf diesem Gebiet allen falschen Respekt überwunden. Er sieht und schildert das Typische am Menschen mit dem durchdringenden Blick eines Forschers, welchem die Rücksicht auf Wahrheit höher steht als die Rücksicht auf menschliches Vorurteil und menschliche Eitelkeit. Bei der Würdigung dieser Gedankenreihen wird zwischen den einzelnen Punkten scharf zu unterscheiden sein.

Ohne Bedenken wird die moderne Wissenschaft und die auf ihr fußende Weltanschauung sich den Gedanken anschließen, mit welchen Schopenhauer die Einordnung des Menschen in die Reihe der höheren Wirbeltiere vollzieht. Obwohl seine Hypothese über den Ursprung des Menschen nur als interessantes Vorspiel einer wissenschaftlich gesicherten Deszendenztheorie gelten kann, bildet die philosophische Zurückweisung einer supranaturalistisch begründeten Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren und die damit verbundene Anerkennung der Wesensverwandtschaft des Menschen mit der Tierwelt eine innerhalb des abendländischen Denkens höchst verdienstvolle Tat. Ihre Bedeutung erscheint noch größer bei der Erwägung, daß (im Gegensatz zur indischen Weltauffassung) das christlich-europäische Denken mit der Leugnung dieser Wesensverwandtschaft die Einheit des organischen Lebens gesprengt,

den Menschen von der Tierreihe willkürlich losgerissen und die Tiere zu moralischer Rechtlosigkeit verurteilt hatte.

Wenn sich die Kritik mit der von Schopenhauer vollzogenen Zuordnung des Menschen zum Reich der höheren Tiere auf Grund gemeinsamer biologischer Merkmale einverstanden erklären kann, so wird sie gegen die behaupteten Unterscheidungsmerkmale ihre Bedenken nicht zurückhalten können. Tatsächlich bildet die überanschauliche (begriffliche) Vorstellungsweise kein ausschließliches Eigentum des Menschen, sondern liegt in elementarerer Form bereits in der Tierwelt vor. Auch die Gleichsetzung von Tierheit und animalischer Wildheit einerseits, von Menschheit und gebändigter Animalität andererseits wird auf begründete Bedenken stoßen. Dagegen hat Schopenhauer den grundsätzlich tierhaften Charakter in den vorherrschenden menschlichen Verhaltungsweisen, für den uns nur durch die Gewohnheit und durch die Maske der Zivilisation der unbefangene Blick verlorengegangen ist, scharf und eindrucksvoll enthüllt. Ebenso freilich (nicht ohne einen Einschlag Rousseauschen Geistes) die schroffe Gegensätzlichkeit des bewußtseinsreicheren Menschen zur untermenschlichen Natur, welche noch in der naiven Unschuld eines triebsicheren Daseins zu verharren scheint.

Zu positiver Bedeutung erheben sich Schopenhauers Betrachtungen über den Menschen als intellektuelles Wesen. Mag auch die Lehre vom „doppelten Intellekt" des Menschen in ihrer allzu schematischen Fassung nicht aufrecht zu erhalten sein, sicher ist, daß das Übergewicht begrifflichen Erkennens zu der eigenartigen Struktur des menschlichen Lebens und Charakters entscheidend beiträgt. Was der Mensch seiner Vernunft (als Fähigkeit solchen Erkennens) im Guten und im Schlimmen zu verdanken hat, ist schwerlich jemals zuvor so klar gesehen und so packend und einleuchtend dargetan worden, wie es durch Schopenhauer geschieht. Ihren Höhepunkt aber erreichen seine anthropologischen Betrachtungen in der Kennzeichnung der Rangordnung, welche zwischen Mensch und Mensch obwaltet. Und zwar zunächst auf Grund der Beschaffenheit und Grundrichtung dessen, was den Menschen vor den Tieren im engeren Sinne auszeichnet, nämlich des Intellekts. Daß der Abstand ein ungeheurer ist, welcher den eminenten Geist intellektuell von der stumpfen Menge trennt,

hatte schon das klassische Altertum gesehen, wenn es den Weisen in die Nähe der Götter rückte. Schopenhauer aber zeigt den realen Grund dieses Abstandes auf und wird zum Entdecker eines Maßstabes für den intellektuellen Rang des Menschen. Er findet ihn in der Fähigkeit des Intellekts, sich vom Dienste des Willens, d. h. von der Knechtschaft praktischer Bedürfnisse zu lösen, als selbständige Macht in rein objektivem Anteil den Dingen gegenüberzutreten, und weiterhin in dem Vermögen, sich vom Einzelnen dem Allgemeinen zuzuwenden. Obwohl von der psychologischen Beurteilung solcher „Loslösung" des Intellektes vom Willen das gleiche gilt wie von der „Willensreinheit" im ästhetischen Verhalten (welche bei der Würdigung der Ästhetik Schopenhauers zu berühren war), dürfen diese Aufstellungen Schopenhauers wahrhaft erleuchtend genannt werden. Werfen sie doch auf die geistige Haltung und Verfassung der Menschen in ihrer typisch bedeutsamen Verschiedenheit ein überwältigend aufklärendes Licht. Über die ausschließlich praktische Rolle, welche der Intellekt als „Sklave der Notdurft" bei der großen Menge der Menschen spielt, über ihre Unfähigkeit, ohne Antrieb persönlichen Interesses den Dingen teilnehmend sich zuzuwenden und sich zu rein gegenständlicher Betrachtung zu erheben, über die geistlose Dürftigkeit, Abgeschmacktheit, Leerheit und Armseligkeit, welche infolgedessen den Allermeisten das Gepräge gibt, wird Schopenhauer schwerlich zuviel gesagt haben. Und Entsprechendes gilt von der Urteilslosigkeit und Unselbständigkeit der großen Menge der Menschen, die im privaten und öffentlichen Leben eine so verhängnisvolle Rolle spielen. Entsprechendes auch von der Seltenheit überlegener Naturen, welche als Ausnahmen die Regel bestätigen, mit dem Genie an ihrer Spitze. Die intellektuelle Ungleichheit der Menschen ist von Schopenhauer in überaus schlagender Weise dargetan. Allerdings kommt dabei die Berücksichtigung jener nicht allzu seltenen Typen zu kurz, welche zwischen der „Fabrikware der Natur" und dem Genie die Mitte halten. Denn auch sie bilden in der anthropologischen Rangordnung ein Glied von typischer Bedeutsamkeit. Mit der Betonung der aristokratischen Tendenz der Natur hinsichtlich der intellektuellen Ausstattung der Menschen wird Schopenhauer somit im Recht sein. Fraglich bleibt nur, ob eine Hier-

archie der Intelligenzen eine Hierarchie der Menschen überhaupt darstellen kann, wenn der Kern des Menschen (wie seine Lehre annimmt) nicht im Intellekt, sondern im Willen, also im Moralischen, gelegen ist.

Höchst fruchtbar und aufschlußreich für das Verständnis der Entwicklung des geistigen Gesamtlebens ist nun die Anwendung, welche Schopenhauer von der Einsicht in die intellektuelle Rangordnung der Menschen macht. Da nämlich jeder für fremde, ihm übergeordnete Leistungen nur nach Maßgabe seines eigenen intellektuellen Wertes, d. h. seines eigenen Fassungs- und Urteilsvermögens, empfänglich ist, dieses aber in der Regel äußerst dürftig zu sein pflegt und die Masse der Menschen eine unaustilgbare Wahlverwandtschaft zum Schlechten und Verkehrten hat, so wird die Einsicht in die intellektuelle Natur der Menschen zum Schlüssel für das Verständnis wichtiger Grundgesetze der Entwicklung des geistigen Lebens überhaupt. Dies zeigen Schopenhauers geistreiche Darlegungen über Urteil, Autorität, Beifall und Ruhm, welche als wertvolle Beiträge zum Verständnis der Auswirkung menschlicher Grundanlagen im geistigen Gesamtleben zu gelten haben. Sie machen deutlich, welchen Irrfahrten und Gefahren das geistig Wertvolle ausgesetzt ist, bis es auch von der urteilslosen Menge auf Autorität anerkannt wird. Könnte aber diese Autorität sich durchsetzen, wenn nicht der von Schopenhauer so scharf beleuchteten Wahlverwandtschaft zum Schlechten und Verkehrten auch eine solche zum Guten und Echten gegenüberstände? Eine Anlage, welche in ihrem Sinn für das Gute und Echte wenigstens so weit geht, daß sie die Begründer jener Autorität respektiert? Ohne solche Voraussetzung würde die Geistesentwicklung der Menschheit im Sinne des Philosophen kaum zu verstehen sein. Mit Recht aber sieht Schopenhauer in diese Entwicklung zugleich Faktoren einströmen, welche dem Menschen als moralischem Wesen entstammen. Die Darlegungen Schopenhauers über den naturnotwendigen Widerstreit zwischen geistiger Eminenz und geistiger Inferiorität, über den Ruhm der Bescheidenheit, über Höflichkeit, Geselligkeit und Einsamkeit zählen zu dem Geistvollsten und Bemerkenswertesten, was über diese Gegenstände jemals geschrieben worden ist.

Als moralisches Wesen stellt der Mensch sich der philosophischen Anthropologie dar, wie ihn die Ethik kennen

gelehrt hatte. Aber wie dort, werden sich auch hier gegen die These von der ursprünglichen Alleinherrschaft reinegoistischer Regungen schwere Bedenken richten müssen; nicht weniger aber gegen die These von der fundamentalen moralischen Nichtswürdigkeit des Menschen, welche aus der Gleichsetzung von Egoismus und Unmoral gefolgert wird, und welche ebenso verfehlt sein dürfte, wie die entgegengesetzte These von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur. Abgesehen von dieser irreführenden Deutung gegebener Tatsachen wird die Schilderung der typisch hervortretenden Tatbestände des menschlichen Charakters selbst mit seinem nur allzu reichen, obwohl oft verschleierten Vorrat an feindseligen, falschen und bösartigen Zügen und seiner Armut an echter Güte und reinem Edelmut in weitem Umfange als zutreffend anzuerkennen sein. Auch bei der moralischen Kennzeichnung des Menschen durch Schopenhauer kommt freilich die Berücksichtigung von Zwischentypen, etwa in Gestalt ethischer Mischlingscharaktere, in welchen Züge von Bosheit und Güte sich verschlingen, zu kurz. In der scharfen Enthüllung und Beleuchtung tatsächlicher menschlicher Charakteranlagen aber zeigt Schopenhauer sich vor Nietzsche und nach Lichtenberg als Moralist und Psychologe von erstem Rang. Sein Beitrag zur Charakterisierung des Menschengeschlechtes ist, als Ganzes genommen, von schwerwiegender Art.

Auch Schopenhauers Ausführungen „Über Universitätsphilosophie" sind unter gleichem Gesichtspunkte zu würdigen. Mag auch die berühmte Abhandlung nicht frei von Übertreibungen und Auswüchsen sein: auch hier hat der unerschrockene Denker und Kenner menschlicher Lebensverhältnisse Dinge ausgesprochen, welche bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren haben und daher unveraltet sind.

Weniger einfach liegen die Verhältnisse bei Schopenhauers Ausführungen über den Unterschied der Geschlechter. Bei dem Versuch, die Eigenart des männlichen und des weiblichen Geschlechtes tiefer zu verstehen, erscheint es als fruchtbarer Gedanke, wenn die Betrachtung, im Sinne Schopenhauers, von der natürlichen biologischen Bestimmung der Geschlechter ausgeht. Das unbefangene Studium dieser Eigenart wird vieles, was der Philosoph über sie ausführt, bestätigen. Wenn Schopenhauers Kennzeichnung des weiblichen Geschlechtes sich von einer Verherrlichung des-

selben freihält und nicht arm ist an Bemerkungen, die man herkömmlicherweise als „unliebenswürdig" empfinden mag, so ist zu bedenken, daß eine philosophische Erörterung auf diesem Gebiet ebensowenig wie auf einem andern die Aufgabe hat, landläufige Vorurteile zu schonen. Freilich ist Schonungslosigkeit als solche kein Zauberstab zur Erlangung von Wahrheit. Als herrschender Grundsatz wird sie sogar leicht zum irreführenden Prinzip. So wird Schopenhauers philosophische Charakterisierung des weiblichen Geschlechtes in vielen Punkten erleuchtend, treffend und aufschlußreich, in manchen einseitig und verfehlt, als Ganzes genommen aber die Wesensart dieses Geschlechtes nicht erschöpfend genannt werden dürfen. Als treffend wird in der Hauptsache die Kennzeichnung der intellektuellen Wesensart des weiblichen Charakters anzuerkennen sein, so schwer es auch sein mag, hier das Typische vom Singulären zu unterscheiden. Die schwächere Entwicklung des begrifflichen Denkvermögens beim Weibe gegenüber dem Mann ist von Schopenhauer ebenso zutreffend hervorgehoben wie die Neigung des weiblichen Bewußtseins, beim Persönlichen und Subjektiven stehen zu bleiben und am Einzelnen zu haften. Das gleiche wird zu gelten haben von der geringen Fähigkeit des weiblichen Bewußtseins, sich zu rein objektivem Anteil an den Dingen, insbesondere zum Anteil am Allgemeinen und Gegenständlich-Bedeutsamen zu erheben. Bei dem Hinweis auf diesen Sachverhalt und auf den Mangel an ernstzunehmenden schöpferischen Leistungen weiblichen Ursprunges in der Geschichte menschlicher Geisteskultur unterläßt es Schopenhauer freilich, die Frage zu erörtern, inwieweit die besonderen, jahrtausendelangen Geschicke in der entwicklungsgeschichtlichen Vergangenheit dieses Geschlechtes für seine intellektuelle Sonderart verantwortlich zu machen sind. Darf dem Entwicklungsgedanken philosophisch ein größeres Recht eingeräumt werden, als Schopenhauer ihm zugesteht, so wird auch das Interesse an dieser Frage zu steigender Bedeutung gelangen, weil damit grundsätzlich der Weg zur allmählichen Ausgestaltung etwa verkümmerter und rückständiger Anlagen geöffnet erscheint. Am nächsten kommt Schopenhauer einer biologisch-genetischen Würdigung der weiblichen Intellektualität bei seiner Kennzeichnung der Rolle, welche der weibliche Intellekt als

vikariierender Faktor spielt, um die Überlegenheit des Mannes an körperlicher Kraft auszugleichen. Die Ausführungen des Philosophen über dieses Thema gehören zu dem Feinsten und Bedeutsamsten in seiner Schilderung des weiblichen Charakters, bedeutsam vor allem als Material für eine psychologische Entwicklungstheorie des weiblichen Geschlechts.

Die moralische Charakterisierung des Weibes läßt den Gegensatz zum Manne ebenfalls deutlich hervortreten. Wenn aber der Mann einer größeren Fähigkeit zu vernünftigem Denken seine Überlegenheit in der Tugend der Gerechtigkeit verdankt, so scheint die von Schopenhauer erkannte größere Empfänglichkeit der weiblichen Seele für Regungen des Mitleids, auf der Basis der Lehre des Philosophen, dem weiblichen Geschlecht eine moralische Überlegenheit zu sichern, welche die von ihm behauptete Rangordnung der Geschlechter in Frage stellt. Ist nicht das spontane, durch keine Vernunfterwägungen eingeschränkte Mitleid nach dieser Lehre die echte und ursprüngliche Triebfeder der Moral? Und stellt nicht moralische Güte nach ihr selbst das Genie des Intellekts in Schatten? In der Tat ist die von Schopenhauer vertretene Rangordnung der Geschlechter in den entscheidenden Punkten auf einseitiger Wertschätzung intellektueller Kulturleistungen im weiteren Sinne aufgebaut. Als Träger von Willenswerten kommt bei ihm das männliche Geschlecht, als Träger von Gemütswerten das weibliche zu kurz.

So bleiben die Ausführungen Schopenhauers über die Sonderart der Geschlechter etwas Vorläufiges und Unfertiges. Ihr Verdienst aber ist es, die Erörterung der Probleme der Psychologie und Charakterologie der Geschlechter auch für das philosophische Denken ernsthaft in Fluß gebracht zu haben.

Intellektualistisches Gepräge im weiteren Sinne zeigen auch Schopenhauers pädagogische Gedankengänge. Die Grundthesen des Systems lassen mit der Konstanz des Willens für eine „Bildung", „Gestaltung" oder gar eine „Entwicklung" des Wollens keinerlei Raum. Ohne jedoch durch solche Einseitigkeit entwertet zu sein, besitzen Schopenhauers Gedanken über Erziehung (als Anweisung zu sachgemäßer Entfaltung der vorstellenden Fähigkeiten) eine höchst anregende Kraft. Treten sie doch, in enger Berührung

mit modernen pädagogischen Bestrebungen, nachdrücklich für eine Ausbildungsweise des Geistes ein, welche das Bewußtsein des Menschen in vorurteilsloser Ursprünglichkeit mit den Dingen selbst Fühlung gewinnen und seinen Vorrat an begrifflichen Kenntnissen statt aus Büchern und Berichten, ja statt durch Vermittlung von Worten überhaupt, möglichst aus eigener unmittelbarer Anschauung der ursprünglichen Tatbestände selbst schöpfen läßt. Schopenhauers Kritik der üblichen religiösen Erziehung mit ihrer Einpflanzung dogmatischer Vorurteile über die letzten Welt- und Lebensfragen in das noch urteilsunfähige Bewußtsein des Kindes wiegt unter den von ihm beigebrachten Gesichtspunkten ungeheuer schwer: eine Einsicht, welche sich freilich erst dann wird durchsetzen können, wenn die Zeit dafür reif ist.

Nicht weniger bedeutsam sind die Ausführungen des Philosophen über die Bildungsmittel des Geschmacks, des Urteils und des Geistes. Was er über den Bildungswert und die erzieherische Kraft des klassischen Altertums für uns Kinder der Neuzeit ausführt und bald durch historische, bald durch philosophische Erwägungen stützt, dürfte die eindrucksvollste Verteidigung des neuhumanistischen Bildungsideals darstellen, die wir von einem großen deutschen Denker besitzen.

II. DIE GESCHICHTLICHE WIRKUNG SCHOPENHAUERS

Die Einwirkung der philosophischen Gesamtleistung Schopenhauers auf die geistige Entwicklung der Folgezeit ist nicht so offenkundiger und deutlich faßbarer Art, wie der Einfluß mancher anderen Denker auf ihre Nachfolger es gewesen ist. Anders als Platon und Descartes, Kant und Hegel ist Schopenhauer nicht zum Begründer einer philosophischen Schule geworden. Ähnlich dem Werk Spinozas mußte seine Schöpfung im Dunkel der Vergessenheit harren, bis die Zeit reif wurde, ihre Wirkungen zu erfahren und von ihr befruchtet zu werden. Wenn diese Wirkungen zunächst in einem literarischen Erfolg zutage traten, den Schopenhauers Werke außerhalb der philosophischen Fachwissenschaft in Deutschland davontrugen, so ist dieser Verlauf weniger dem Umstand zuzuschreiben, daß die Schriften Schopenhauers, mit ihrer pessimistischen Deutung von

Welt und Leben, einer Stimmungswelle entgegenkamen, welche der gedrückten politischen Lage in Deutschland nach 1848 entsprang, wie behauptet worden ist[936], als vielmehr der Tatsache, daß ihr Schöpfer, nachdem er alle Brücken zur Universitätsphilosophie abgebrochen hatte, in den Kreisen wissenschaftlich interessierter und gebildeter Laien in erster Linie Beachtung und Verständnis finden mußte, also in Kreisen, bei denen es der Voraussetzung keiner anderen geistigen Disposition bedurfte, als der Bereitschaft zur Aufnahme eines Werkes, dessen Größe und Bedeutung sich nicht mehr verkennen ließ.

An der Spitze derer, die als erste Schopenhauers Wirkung erfuhren und weitertrugen, standen ethisch gerichtete Künstlernaturen von führender Art. Graf Leo Tolstoi bekannte sich schon Anfang der sechziger Jahre zu Schopenhauer, als dem „genialsten der Menschen", wurde durch ihn aufs stärkste angeregt und bewirkte seine Übersetzung ins Russische[937]. Der tiefgreifende Eindruck, den Richard Wagner von Schopenhauers Schriften empfing, ist bekannt[938]. Durch Wagner wurde dieser Eindruck weitergetragen in die Gemeinde, welche sich um das Kunstwerk von Bayreuth scharte und durch ihr Bekenntnis zu dem Schöpfer der „Nibelungen-Trilogie" und des „Parsifal" auch die Beschäftigung mit dem Philosophen förderte, dessen künstlerischer Herold und Fürsprecher Wagner geworden war.

Weniger entschieden tritt Schopenhauers Wirkung in der Weiterentwicklung des philosophischen Denkens innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte zutage. Von einem planmäßigen Streben, durch Eliminierung der inneren Unstimmigkeiten und Unklarheiten in seiner Lehre eine Läuterung und Weiterbildung dieser Lehre herbeizuführen, analog wie dies die ersten Nachfolger Kants dem Werke des Königsberger Meisters gegenüber unternahmen[939], bemerken wir bei den von Schopenhauers Einfluß berührten Denkern wenig oder nichts. Statt dessen zeigt sich Schopenhauers philosophische Wirkung zunächst in einer Neubelebung metaphysischer Spekulation, die bald zur Entfaltung kühner Begriffsdichtungen aufsteigt, denen als wissenschaftlich-philosophischen Leistungen nur ein bescheidener Wert zukommen dürfte, bald den Einfluß Schopenhauers in kritisch besonnener Ausdeutung der erfahrbaren Wirklichkeit fruchtbar werden läßt.

Als Vertreter der ersten Art ist zu nennen Phil. Mainländer (Pseudonym für Philipp Batz, 1841—76), der in seiner „Philosophie der Erlösung" (1876) die Welt als Manifestation eines zu Bruchstücken zersplitterten, dem Erlöschen im Nichts entgegengehenden Gottes zu begreifen sucht; ferner Julius Bahnsen (1830—81; „Beiträge zur Charakterologie", 1867; „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt", 1880), der die Metaphysik Schopenhauers mit der Dialektik Hegels zu vereinigen unternimmt, in dem Grundgedanken der ursprünglichen Selbstentzweiung und Alogik des Wesens der Welt Schopenhauers Lehre nahe bleibt, mit der Preisgabe des Gedankens der Ur-Einheit alles Seienden und mit der Verabsolutierung des Individuellen sich aber von ihm entfernt.

Der bedeutsamste Versuch, die leitenden Sätze der Lehre Schopenhauers und der Lehre Hegels zu einer großen Synthese systematisch zu verschmelzen, ist unternommen worden von Eduard von Hartmann (1842—1906), dessen „Philosophie des Unbewußten" (1869) zahlreiche Auflagen erleben durfte. Indem er das Schopenhauersche Prinzip einer empirischen Grundlegung der Metaphysik sich zu eigen macht, sucht er „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" zu gewinnen. Mit nicht gewöhnlicher Kraft konstruktiven Denkens hat dieser Philosoph ein System entwickelt, welches die Unstimmigkeiten und Extreme der Lehre Schopenhauers zu berichtigen und zu glätten sucht, dabei jedoch diese Lehre zugleich mit ihren Einseitigkeiten und Gebrechen ihrer inneren Bedeutung und Größe beraubt, so daß das Werk eines Epigonen entsteht, dessen sinnreiche Vermittlungskunst ihr Bestes dem Quell genialer Schöpfungen verdankt, deren Geist nur in verblaßter Gestalt in ihm sich wiederspiegelt. So entwirft von Hartmann einen „transzendentalen Realismus", in welchem der Zwiespalt zwischen idealistischer und realistischer Weltdeutung, wie ihn Schopenhauers Lehre darbietet, behoben und die dort vertretene Rangordnung zwischen Intellekt und Wille (der Intellekt ist physisch, der Wille metaphysisch) einer Gleichordnung gewichen ist, derart, daß nicht allein dem Vorgestellten, sondern auch dem Vorstellenden ein metaphysischer Seinscharakter zugebilligt wird. Wenn Schopenhauer den Weltgrund als erkenntnislosen Willen, Hegel ihn als

logische Idee faßt, macht Ed. von Hartmann, dem Vorbilde des späteren Schelling folgend, Wille und Vorstellung zu gleichgeordneten Attributen des absoluten Seins, das er als „das Unbewußte" bestimmt. Als das letzthin Wirkliche ist das Unbewußte Vorstellung und Wille zugleich, gelangt jedoch erst in der Stufenfolge seiner Erscheinungsweisen zum Bewußtsein seiner selbst, d. h. zur Erkenntnis dessen, was es ist. Die Anerkennung metaphysischer Realität der Zeit erlaubt von Hartmann, das Weltgeschehen, im Gegensatz zu Schopenhauer, als Entwicklungsprozeß zu betrachten. Das Ziel dieses Prozesses dagegen, die Aufhebung des heillosen Wollens und damit des Daseins der Welt durch fortschreitendes Durchschauen der Illusion, in welcher der Wille befangen ist, trägt ganz die Züge Schopenhauerscher Gedanken. Geschieht die Erlösung bei Schopenhauer in einzelnen begnadeten Individuen, so vollzieht sie sich bei diesem seinem Nachfolger im Fortschritt der Kulturentwicklung und ruft den Einzelnen zu aktiver Mitarbeit auf an der allgemeinen Erlösung der Welt.

Bei den philosophischen Schriftstellern, welche in Ed. von Hartmanns Spuren wandeln, macht sich Schopenhauers starke Einwirkung kaum weniger bemerkbar als bei dem Verfasser der „Philosophie des Unbewußten" selbst. Das gilt insbesondere von Karl Peters („Willenswelt und Weltwille", 1883) und Arthur Drews („Die deutsche Spekulation seit Kant", 1892).

In ganz anderer Weise zeigt sich Schopenhauers Einfluß bei dem zweiten großen systematischen Metaphysiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Deutschland, bei Wilhelm Wundt. Auf der Grundlage der empirischen Einzelwissenschaften fußend, gelangt er in seinem „System der Philosophie" (1889) zu einem voluntaristischen Evolutionismus, der zwar auf zahlreichen und wesentlichen Punkten von Schopenhauers Lehre abweicht und diese Abweichungen in polemischen Exkursen nachdrücklich zutage treten läßt, dem kundigen Leser aber keinen Zweifel gestattet, daß dieses Werk ohne die befruchtende Einwirkung der „Welt als Wille und Vorstellung" schwerlich entstanden sein würde. In ähnlicher Weise ist von Schopenhauer beeinflußt Friedrich Paulsen („Einleitung in die Philosophie", 1892, 28. Aufl., 1916) und Raoul Richter (Einführung in die Philosophie, 1907).

Wieder von anderer Art ist die Anregung, die Hans Vaihinger („Die Philosophie des Als-Ob", 1911) durch Schopenhauers biologische Beurteilung des Intellekts nach eigenem Zeugnis für die Ausbildung seines Fiktionalismus empfangen hat[940].

Wenn endlich der philosophische Feuilletonist H. Bergson („Einführung in die Metaphysik", deutsch 1909; „Schöpferische Entwicklung", deutsch 1912) der Leserschaft unserer Zeit Gedankenreihen vorträgt, deren markanteste Bestandteile unverkennbar den Schatzkammern der Werke Schopenhauers entnommen sind, und damit einen bemerkenswerten literarischen Erfolg erzielt, so zeigt dies, wie Schopenhauers Gedanken selbst unter fremder Maske und in verwässertem Zustand ihre Wirkung nicht verlieren.

Am klarsten vielleicht tritt die Einwirkung Schopenhauers auf das philosophische Denken des Abendlandes in der Tatsache zutage, daß nahezu alle metaphysischen Gedankenbildungen (von Wundt bis Nietzsche und darüber hinaus) den Willen im weiteren Sinne in den Mittelpunkt rücken, also (mehr oder minder entschieden) ein voluntaristisches Gepräge tragen. Dieser Umstand ist für die geschichtliche Wirkung Schopenhauers als Philosophen viel bezeichnender als die oft betonte Tatsache, daß er zu einem der gelesensten Schriftsteller geworden ist, der im künstlerischen und literarischen Leben dieses und des verflossenen Jahrhunderts mancherlei Spuren hinterlassen hat.

Als einer der treuesten Nachfolger Schopenhauers ist zu nennen Paul Deußen (1845—1919), dessen „Elemente der Metaphysik" (1877) sich eng an das Werk des Meisters anschließen und in den wesentlichen Punkten eine Paraphrase seiner Gedanken sind. Allerdings sucht Deußen zwischen Kant, Schopenhauer, indischer und christlicher Religionsweisheit zu vermitteln und glaubt in Schopenhauers Lehre den Schlüssel zum Verständnis der gemeinsamen bleibend-bedeutsamen Bestandteile jener Geistesmächte zu finden.

Aber jeder geniale Philosoph weist über sich selber hinaus. So ist aus dem Kreise treuster Anhänger Schopenhauers ein Nachfolger erstanden, welcher den ethisch-metaphysischen Pessimismus des Meisters tiefer als andere durchlebt und durchdacht hat und gerade dadurch zu seiner Über-

windung wie kein Zweiter berufen war. Von dem Gedanken der Verderbtheit und Heillosigkeit unseres natürlichen Zustandes, welchen Schopenhauers Lehre so eindrucksvoll verkündet, philosophisch aufs stärkste bewegt, gelangte er auf dem Wege strenger Kritik liebgewordener Überzeugungen zu der Einsicht, daß die Normen, an denen wir Welt, Leben und Handeln messen, nicht unverrückbare und unbedingte Maßstäbe bilden, sondern schöpferische Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseins, die als solche bedingt sind und wandelbar. So zeigte er, daß den Wertschätzungen von Welt und Leben, welche der philosophische Pessimismus Schopenhauers vertritt, keinerlei allgemeingültige Werteigenschaften zugrunde liegen, zeigte weiter, daß dem finsteren Drange des wirren, ungöttlichen Daseins sich organisierende Kräfte entringen, welche, als gestaltgebende Mächte, das Bild der Wirklichkeit schöpferisch beleben, Göttliches erzeugend und Erlösung schaffend in einem Umfange, der die Rechtfertigung von Welt und Leben, trotz aller Nöte und Gebrechen dieser Welt, vollkommen werden läßt — eine Vergöttlichung des Daseins und eine Erlösung von seinem Leiden, welche auf dem Wege der Bejahung, nicht der Verneinung des Willens zum Leben geschieht: der Denker, welcher noch als Antipode Schopenhauers auf Schopenhauer fußt und welchem ein selbständiger Band dieser Sammlung gewidmet ist: Friedrich Nietzsche.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

I. Ausgaben der Werke Schopenhauers

A. Ausgabe von J. Frauenstädt in 6 Bänden, Leipzig, Brockhaus, 1873—74 und mehrere Neuausgaben.

B. Ausgabe von E. Grisebach in 10 Bänden, Reclams Universal-Bibliothek, Leipzig, 1891 und später. Enthaltend: 1. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6 Bänden; 2. Arthur Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß in 4 Bänden. (In den Anmerkungen dieser Arbeit zitiert mit W und N.)

C. Ausgabe von M. Frischeisen-Köhler in 8 Bänden, Berlin, Weichert, 1913.

D. Ausgabe von P. Deußen. Kritische Gesamtausgabe, berechnet auf 14 Bände, München, R. Piper, 1911 ff. Im Erscheinen begriffen.

E. Ausgabe von O. Weiß. Kritische Gesamtausgabe, berechnet auf 12 Bände, Leipzig, Hesse und Becker, 1920 ff. Im Erscheinen begriffen.

II. Andere Quellenwerke und lexikalische Hilfsmittel

1. Asher, D., Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Berlin, 1871.

2. Bähr, C., Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ludwig Schemann. Leipzig, 1894.

3. Brahn, M., Arthur Schopenhauers Briefwechsel und andere Dokumente. Leipzig, 1911, Insel-Verlag.

4. Grisebach E., Edita et inedita Schopenhaueriana, Leipzig, 1888.

5. —, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche. 2. Aufl. Berlin, 1902.

6. —, Schopenhauers Briefe, Reclams Universalbibliothek, Leipzig.

7. Hertslet, W. C., Schopenhauer-Register, Leipzig, 1891.

8. Hertslet, W. C., Schopenhauer-Register, Leipzig, 1891. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke, herausgegeben von Julius Frauenstädt, Berlin, 1863.

9. Schemann, L., Schopenhauer-Briefe, Leipzig, 1893.

10. Wagner, G. F., Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken, Karlsruhe i. B., 1909.

III. Literaturauswahl

A. Zu Schopenhauers Leben und Persönlichkeit

11. Damm, O. F., Arthur Schopenhauer. Eine Biographie, Leipzig, 1911.

12. Ebstein, W., Arthur Schopenhauer. Seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten, Stuttgart, 1907.

13. Fischer, Kuno, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neueren Philosophie, Band 9), 2. Aufl. Heidelberg, 1898.
14. Foucher de Careil, Hegel und Schopenhauer. Deutsch von J. Singer, Wien, 1888.
15. Gebhardt, C., Schopenhauer-Bilder. Grundlagen einer Ikonographie, Frankfurt, 1913.
16. Grisebach, E., Schopenhauer. Geschichte seines Lebens, Berlin, 1897.
17. —, Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens, Berlin, 1905.
18. Gwinner, W., Arthur Schopenhauer, aus persönlichem Umgang dargestellt. Neuherausgegeben von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1922.
19. —, Schopenhauers Leben, 3. Aufl., Leipzig, 1910.
20. Möbius, P. J., Schopenhauer. (Ausgewählte Werke, Bd. 4.) Leipzig, 1904.
21. Ruyssen, Th., Schopenhauer. Paris, 1911.
22. Schopenhauer, Adele, Tagebücher, herausg. v. K. Wolf, Leipzig, 1909, 2 Bde.
23. Schopenhauer, Arthur, Reisetagebücher aus den Jahren 1803—04, herausg. von Charlotte v. Gwinner, Leipzig, 1923.
24. Schopenhauer, Johanna, Nachlaß: Jugendleben und Wanderbilder, herausg. von ihrer Tochter in 2 Bänden, Braunschweig, 1839.
25. Volkelt, J., Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. X.) 5. Aufl., 1923.
26. Wallace, W., Life of Arthur Schopenhauer, London, 1890.

B. Zur Lehre Schopenhauers

1. Gesamtdarstellungen und Arbeiten umfassenderer Art

27. Bähr, C., Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet, Dresden, 1857.
28. Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 3, Berlin, 1921.
29. Cornill, A., Arthur Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelberg, 1856.
30. Döring, W. O., Schopenhauer, Lübeck, 1922.
31. Dühring, Eugen, Kritische Geschichte der Philosophie, 4. Auflage, 1894.
32. Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie, 8. Auflage, 1921.
33. Fischer, Kuno, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 9). 2. Aufl., Heidelberg, 1898.
34. Foucher de Careil, Hegel und Schopenhauer. Deutsch von J. Singer, Wien, 1888.
35. Frauenstädt, J., Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, Leipzig, 1854.
36. —, Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, Leipzig, 1876.
37. Hartmann, Ed. v., Geschichte der Metaphysik, Ausg. Werke, Bd. 12.

38. Haym, Rud., Arthur Schopenhauer, Gesammelte Aufsätze, Berlin, 1903.
39. Höffding, H., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II. Deutsch von Bendixen, Leipzig, 1896.
40. König, E., Die Entwicklung des Kausalproblems, Bd. II, Leipzig, 1890.
41. Kowalewski, A., Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung, Halle, 1908.
42. Lehmann, Rud., Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin, 1894.
43. —, Schopenhauer; in dem Sammelwerk „Große Denker", herausg. v. E. v. Aster, Bd. II, Leipzig, 1911.
44. Riehl, A., Der philosophische Kritizismus, Bd. I, 2. Aufl., 1908.
45. —, Philosophie der Gegenwart, 3. Aufl., Leipzig, 1908, S. 213ff.
46. Ruyssen, Th., Schopenhauer, Paris, 1911.
47. Seydel, R., Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurteilt, Leipzig, 1857.
48. Simmel, G., Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus, Leipzig, 1907.
49. Volkelt, J., Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. X), 5. Aufl., 1923.
50. Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, 6. Aufl., 1919.

2. Speziellere Untersuchungen

51. Bergmann, E., Die Erlösungslehre Schopenhauers, München, 1921.
52. Damm, O., Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie, Halle, 1901.
53. Hartmann, Ed. v., Schopenhauers Pantheismus. Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrhunderts, IV; Gesammelte Studien und Aufsätze, Berlin, 1876, S. 636ff.
54. Hasse, H., Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch, Leipzig, 1913.
55. —, Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Frankfurt a. M., 1924.
56. Hecker, M., Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln, 1897.
57. Hochfeld, S., Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers, Leipzig, 1912.
58. Jellinek, G., Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers, ihre Gründe und ihre Berechtigungen, Diss., Wien, 1872.
59. Lorentz, Th., Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig, 1897.
60. Meyer, Ed. v., Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Benno Erdmann, Nr. IX.) Halle, 1897.
61. Mühlethaler, H., Die Mystik bei Schopenhauer, Berlin, 1910.

62. Nietzsche, Friedrich, Schopenhauer als Erzieher; Unzeitgemäße Betrachtungen, 3. Stück. Werke, Große Ausg., Bd. II.

63. —, Fragment einer Kritik der Schopenhauerschen Philosophie. Jugendschriften, München, 1923, S. 255—64.

64. Paulsen, Friedr., Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, 2. Aufl., 1907.

65. Richter, Raoul, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen, Diss., Leipzig, 1893.

66. Rieffert, J. B., Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Benno Erdmann, Nr. XLII.) Halle, 1914.

67. Schlüter, R., Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen, Leipzig, 1900.

68. Schmidt, E. L., Schopenhauer und die Mystik, Halle, 1909.

69. Wapler, P., Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers. (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 18.) 1905.

70. Weiß, O., Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik, Leipzig, 1907.

ANMERKUNGEN

Wir zitieren die Werke ebenso wie den handschriftlichen Nachlaß Schopenhauers nach Eduard Grisebachs leicht zugänglicher und wissenschaftlich brauchbarer Ausgabe (Leipzig, Reclam, 2. Abdruck) und bezeichnen mit W „Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6 Bänden", mit N „Arthur Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß in 4 Bänden". Die römischen Zahlen beziehen sich auf die Bände, die arabischen auf die Seiten. Über die Vorzüge der Grisebachschen Ausgabe unter den abgeschlossen vorliegenden, insbesondere vor der Frauenstädtschen, vgl. F. Ohmann, Kant-Studien, Bd. XV, S. 359—360. Über andere, in der Entstehung begriffene Ausgaben und ihren Wert vgl. Kant-Studien, Bd. XXV, S. 458—66. In besonderen Fällen beziehen wir uns auf die Ausgabe Paul Deußens: „Arthur Schopenhauers sämtliche Werke", München, Piper, die manches bisher Unveröffentlichte, darunter insbesondere die Berliner Vorlesungen Schopenhauers, enthält, aber zur Zeit noch nicht vollständig vorliegt. Wir bezeichnen diese Ausgabe abgekürzt mit D. Im übrigen nehmen die Zitate auf die Zahlen des Bibliographischen Wegweisers Bezug.

1. **9**, Vorrede, S. XXI.

2. Etwas einseitig bringt Th. Ruyssen diese Sachlage mit der bahnbrechenden Wirkung der „Parerga und Paralipomena" in Zusammenhang (die in der Tat mit ihrer essayistisch-gefälligen Form in der breiten Öffentlichkeit den Ruhm Schopenhauers begründet haben), bemerkt aber sehr zutreffend: „Der Essayist hat dem Philosophen geschadet." („L'essayiste a fait tort au philosophe.") **21**, Vorwort, S. IX.

3. Vgl. **42**, S. 47ff.; ferner **69**; **21**, S. X, 2—3, 12, 97—127. W. Windelbands Urteil, welches Schopenhauers System nur als „glänzendes Mosaik" gelten lassen will, ist ebenso verständnislos wie die Auffassung Rud. Haym s, der nur die „heterogenen Bestandteile" dieses Systems sieht, nicht aber die Einheit, zu welcher diese Bestandteile verschmolzen sind. **50**, Bd. II, S. 371; **38**, S. 325, 353. Diesen Mißdeutungen seien Th. Ruyssens Worte gegenübergestellt, welche den Kern der Sache treffen dürften: „L'intérêt de la philosophie de Schopenhauer réside surtout dans la synthèse imprévue et forte, qu'il a opérée d'éléments de provenances très diverses; mais cette synthèse n'apparaîtrait au lecteur que comme une construction artificielle, s'il n'apprenait comment se sont rencontrées et intimement fondues en une même pensée les influences héréditaires, les doctrines empruntées au passé et l'expérience personnelle de la vie" (a. a. O. S. X). Und später: „Schopenhauer, dans l'histoire des idées, représente une synthèse singulièrement rare, pour ne pas dire unique, d'éléments fort divers importés de régions de l'horizon philosophique très distantes les unes des autres . . ., de sorte qu'il ne se définit pas seulement par son opposition à un système, mais par l'amalgame très original qu'il a fait de

philosophèmes orientaux et occidentaux, de platonisme et de kantisme, de christianisme et de libre-pensée, de classicisme et de romantisme" (a. a. O. S. 12—13). Vgl. auch **49**, S. 44—45, 53—54, 402; ferner **54**, S. 216.

4. W I, 12, 533, 637; II, 213, 229; III, 186, 304; IV, 159, 304; V, 592; N IV, 348. Vgl. dazu **65**.

5. W I, 238, 544—45; II, 339; III, 195, 528; IV, 34—43, 115—18, 186—98, 200; N II 24—25; **6**, S. 36.

6. W I, 533; III, 192, 194, 495; IV, 34; V, 592; N II, 24—25; IV, 78.

7. **6**, S. 179, 229, 339; II, 24—25.

8. N IV, 348.

9. Schopenhauer selbst erklärt Kants Philosophie als „die wichtigste Lehre, welche seit 2000 Jahren aufgestellt worden." (W IV, 197.)

10. Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 1. Aufl., bes. S. V und VI. Vgl. R. Reininger, Kant. Seine Anhänger und seine Gegner, Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. 41—44.

11. Vgl. Kant, a. a. O. S. V u. VI.

12. Vgl. Kant, a. a. O. Vorrede zur 2. Aufl., S. XVI.

13. Vgl. Kant, a. a. O. Vorrede zur 2. Aufl., S. XXX.

14. Vgl. Kant, a. a. O. Vorrede zur 1. Aufl., S. VI; zur 2. Aufl., S. XIV—XV, XXV; ferner S. 25—26. Vgl. R. Reininger, a. a. O. S. 109—39.

15. Die Unhaltbarkeit dieses Gedankenganges ist bereits von den ersten Kritikern Kants gesehen und eifrig diskutiert worden. Schopenhauer spricht, an Bekanntes anknüpfend, in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" von der „unglaublichen Inkonsequenz, welche Kant hierin beging" (W I, 556, 638: 641; IV, 110). Vgl. R. Reininger, a. a. O. S. 23, 278—84.

16. Das Wort „metaphysisch" wird hier nicht im formal-aprioristischen Sinne Kants verstanden, nach welchem Metaphysik das System aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft bedeutet (vgl. Kritik d. r. V., Vorrede zur 1. Aufl., S. XIV), sondern im Sinne materialer Erkenntnisansprüche, deren Objekt, das unerfahrbare Wirkliche, die Gesamtheit des empirisch Gegebenen zu ergänzen und begreiflich zu machen hat. Ähnlich Schopenhauers Bestimmung der Metaphysik: W II, 189.

17. Schopenhauer selbst sieht diese Gedankenreihe Kants tatsächlich als eine Art Vorspiel seiner eigenen Lehre an. Vgl. W I, 637—41, bes. die Worte: „Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte." Schopenhauer bezieht sich dabei auf S. XXVII und XXVIII der Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik d. r. V. (vgl. W I, 641).

18. N IV, 67.

19. Vgl. dazu die Ausführungen Friedrich Nietzsches in der „Fröhlichen Wissenschaft" unter Nr. 99 und Nr. 357.

20. Vgl. W III, 620; VI, 101; N IV, 224, D XI, 165—66; **19**, S. 393; vgl. W V, 638 (§ 345); dazu H. Hasse, Kant-Studien, Bd. XIV, Heft 1—2, S. 149ff.

21. **62**, Taschen-Ausg. Bd. II, S. 238—39. Die Ablehnung der imperativischen Form der Ethik bei Schopenhauer steht zu der Feststellung unseres Textes nicht im Widerspruch. Vgl. S. 297—300; 317—24 dieses Bandes.

22. Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, Nr. 21; Werke, Taschen-Ausg. Bd. X, S. 308—09.

23. Richard Wagner, Ges. Schriften und Dichtungen, 4. Aufl., Bd. X, S. 257; vgl. **9**, S. 510.

24. **13**, S. 9.

25. Vgl. den Brief Schopenhauers an van Eeden; **9**, S. 381—82; ferner den Brief an Frauenstädt: **6**, S. 323; **8**, S. 205.

26. **18**, S. 16; **19**, S. 1—2.

27. Vgl. Fr. Mockrauer, Zur Biographie Arthur Schopenhauers, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg, 1921, S. 81—87, wo der ausführliche Stammbaum Schopenhauers aufgestellt ist (S. 82). Die Hauptfehlerquelle für die unhaltbare These von der holländischen Abkunft der Familie Schopenhauer scheint, neben Schopenhauers eigenen Angaben, die Autorität Kuno Fischers zu sein, der völlig ahnungslos behauptet: „Die Voreltern Schopenhauers waren nach Danzig eingewanderte Holländer, wie die Kants eingewanderte Schotten" (a. a. O. S. 9). Wie die Darstellung bei Kuno Fischer, so bedarf die bei E. Grisebach, Raoul Richter, P. J. Möbius, O. F. Damm u. a. in diesem Punkte der Berichtigung. Dem Irrtum Schopenhauers über die holländische Geburt seines Großvaters ist bereits E. Grisebach auf der Spur, ohne allerdings zu klarer Entscheidung zu gelangen. Vgl. **17**, § 1, S 4.

28. Abgedruckt im Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1921, S. 88.

29. **18**, S. 16—17; **19**, S. 2—3; **16**, S. 1 und 275, Anmerkg. 3; ferner **24**, II, S. 11—13.

30. **18**, S. 17—18; **19**, S. 3; **16**, S. 2.

31. **16**, S. 2—3.

32. **18**, S. 18; **19**, S. 3.

33. **18**, S. 18; **19**, S. 3—4; **20**, S. 12—13.

34. Die Annahme, daß Heinrich Floris Schopenhauer freiwillig aus dem Leben geschieden ist, darf heute als gesichert gelten, nachdem sie durch einwandfreie Zeugnisse bestätigt ist. Vgl. die Mitteilung von R. v. Hornstein **5**, S. 81; **22**, Bd. II, S. 32. Vgl. **18**, S. 35; **19**, S. 27—28. — Eine sachkundige und begründete Deutung der erblichen Zusammenhänge pathologischer Natur ist im vorliegenden Falle, bei dem Mangel an ausreichenden Unterlagen, außerordentlich schwierig, wenn auch der pathologische Einschlag in der Familie und sein Ausgangspunkt bei der Großmutter des Philosophen väterlicherseits schwerlich zu leugnen sein wird. Demgemäß kommen auch die Betrachtungen von P. J. Möbius über oberflächliche Erwägungen kaum hinaus (vgl. **20**, S. 12—13). Grisebachs Versuch, die Bedeutung der durch Gwinner überlieferten Mitteilungen in diesem Punkte abzuschwächen, erscheint als wenig gelungen (**16**, S. 278—79, Anm. 24). Vgl. **13**, S. 16—17.

35. **18**, S. 18—19, 21; **19**, S. 4, 6; **16**, S. 1, 8—9; **9**, S. 61; vgl. **24**, I., S. 254—56.

36. **19**, S. 4—5.

37. **19**, S. 157 (W VI, 247). Vgl. dazu die beiden schönen Entwürfe einer „Dedikation" der zweiten Ausgabe des Hauptwerkes Schopenhauers an „die Manen" seines verstorbenen Vaters: W VI, 267—69. Ferner **5**, S. 81; **8**, S. 205—07.

38. Vgl. **24**, I, S. 251, 254, 299—301; **18**, S. 19—20; **19**, S. 5; **16**, S. 5.

39. **19**, S. 158 (W VI, 248); **18**, S. 20—21; **19**, S. 12, 14; **16**, S. 17; **24**, II, S. 37—38, 41.

40. Vgl. **24**, I, S. 256; **18**, S. 20; **19**, S. 7; **16**, S. 9.

41. Vgl. **24**, I, S. 271—72; W VI 268; **18**, S. 21—22, **26**; **19**, S. 7—8; **16**, S. 10—11, 15.

42. Als beredte Zeugnisse der hervorstechenden Eigenschaften dieser Frau sind zu nennen die aus Weimar an den in Hamburg zurückgebliebenen Sohn gerichteten Briefe, veröffentlicht bei Schemann: **9**, S. 41—66; vgl. ferner **16**, S. 51—57; **21**, S. 16; **8**, S. 207—09, 218—20.

43. Erwähnt sei neben dem von der Tochter Johannas veröffentlichten Nachlaß „Jugendleben und Wanderbilder" der Roman „Gabriele" (1819—21), der sich des Beifalls keines Geringeren als Goethes erfreuen durfte. Vgl. **19**, S. 35; **13**, S. 25.

44. **18**, S. 25—26; **19**, S. 10. Vgl. dazu das Bildnis Johanna Schopenhauers bei **19**, S. 96—97 und das viel lebensvollere in Adele Schopenhauers „Tagebuch einer Einsamen", herausg. v. H. H. Houben, Leipzig, 1921, S. 192—93.

45. Vgl. **24**, I, S. 256; **18**, S. 24—25; **19**, S. 9; **16**, S. 8—10.

46. Vgl. W II, Kapitel 43. Vgl. **8**, S. 204.

47. Kuno Fischer weicht hier in seiner Darstellung, **13**, S. 12, ohne Begründung von dem Bericht Johanna Schopenhauers ab, nach welchem die Entdeckung der Schwangerschaft erst auf der Reise stattfindet (**24**, I, S. 366; vgl. **16**, S. 14).

48. Vgl. **24**, II, S. 1; vgl. **18**, S. 27—28; **19**, S. 12—13; **2**, S. 40; **16**, S. 13—15. Als Hauptquellen für die Kenntnis der Lebensgeschichte des Philosophen kommen in Betracht: 1. Die Memoiren der Mutter; 2. Das vitae curriculum (W VI, 247—62; in deutscher Übertragung: **19**, S. 157—66.) 3. Die Tagebuchaufzeichnungen des Philosophen in der Gwinnerschen Überlieferung; 4. Das *Εἰς ἑαυτόν* in der durch Gwinners Überlieferung leider getrübten Gestalt. Vgl. **5**, S. 120 ff.; 5. Die Briefe des Philosophen, insbesondere der Brief Schopenhauers an Prof. J. E. Erdmann in Halle, welcher eine als Quelle wertvolle Lebensskizze des Philosophen enthält; (**9**, S. 331—33); sodann die „Notizen über mein Leben", auf Wunsch von Schopenhauer übersandt an die Redaktion von Meyers Konversations-Lexikon; (**9**, S. 333—35; 6. Die Mitteilungen seiner Biographen (Gwinner, Lindner-Frauenstädt, Bähr).

49. Vgl. **65**, S. 10—24; ferner R. Reininger, Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. **16**.

50. **19**, S. 158 (W VI, 248).

51. **18**, S. 29; **19**, S. 14—15; **2**, S. 40.

52. **19**, S. 159 (W VI, 249); **18**, S. 29; **19**, S. 15.

53. **18**, S. 28; **19**, S. 14.

54. **18**, S. 30. Das erwähnte Tagebuch („Journal einer Reise") ist zuerst veröffentlicht **18**, S. 210 ff. (1922). Es ist im Stile eines nüchternen Berichtes abgefaßt, der eine Fülle aufmerksam gesammelter Beobachtungen wiedergibt, und zeigt nur vereinzelt persönlichere Züge.

55. **19**, S. 159 (W VI, 250—51); **18**, S. 30—31; **19**, S. 15—16.

56. **18**, S. 32; **19**, S. 16—17. Schon der Fünfzehnjährige eifert auf Grund seiner Eindrücke jenseits des Kanals gegen die dort herrschende

„infame Bigoterie" und schreibt einem Hamburger Schulfreund, er finde sich „durch seinen Aufenthalt in England bewogen, die ganze Nation zu hassen". **19**, S. 17. Diese Beurteilung wirkt bis in die letzten Schriften Schopenhauers fort. Vgl. z. B. W II, 398; V, 169—70, 261, 341—42, 413. Vgl. **19**, S. 19.

57. **19**, S. 18.

58. **18**, S. 33; **19**, S. 21.

59. **18**, S. 33; **19**, S. 21.

60. **18**, S. 33; **19**, S. 21—22. Vgl. hierzu die Ausführungen über den Montblanc im Hauptwerke des Philosophen: W I, 59; II, 451.

61. Treffend bemerkt Th. Ruyssen: „Ce fut là, sans doute, le dernier acte de sa vie religieuse, et l'on peut conjecturer que ni ses parents ni lui-même n'attachaient grande importance à ce geste traditionel." (**21**, S. 19).

62. Das Reisetagebuch des jungen Schopenhauer von 1803—04 ist in Auszügen veröffentlicht: **19**, S. 21—25. Die vollständige Veröffentlichung ist inzwischen erfolgt. Vgl. **23**.

63. **19**, S. 23.

64. **19**, S. 160 (W VI, 252). Vgl. **18**, S. 32; **19**, S. 16.

65. **19**, S. 160 (W VI, 252).

66. **19**, S. 160 (W VI, 252).

67. **19**, S. 160 (W VI, 252).

68. **19**, S. 161 (W VI, 252—53); vgl. **19**, S. 27; vgl. oben, Anmerkung **34**.

69. **19**, S. 161 (W VI, 253).

70. **19**, S. 161 (W VI, 253).

71. Vgl. den Brief der Mutter an den Sohn vom 4. August 1803. Dort heißt es: „Du bist nun fünfzehn Jahre alt, du hast schon die besten deutschen, französischen und zum Teil auch englischen Dichter gelesen und studiert, und doch, außer den Schulstunden, kein einziges Buch in Prosa, einige Romane ausgenommen, keine Geschichte, nichts als was du etwa lesen mußtest, um bei Herrn Runge zu bestehen." **19**, S. 18.

72. Vgl. **9**, S. 55, 464, 532; **19**, S. 41; ferner **69**, S. 372—73, 375—76; **42**, S. 74—75.

73. Vgl. **21**, Chap. IV, § 1; bes. S. 98 ff.; ferner **69**, bes. Teil I und II. Die romantischen Einflüsse auf Schopenhauers philosophische Entwicklung sind häufig ebenso übertrieben worden wie die romantischen Elemente in seiner Philosophie. Es gilt, diese Einflüsse und Elemente anzuerkennen, aber sie nicht zu überschätzen. Vgl. Anm. 348.

74. **19**, S. 41, 59—60; vgl. N IV, 370.

75. **18**, S. 32; **19**, S. 17.

76. Dieses höchst persönliche Dokument findet sich abgedruckt **19**, S. 42—43, N IV, 366—67. Aus späterer Zeit (1814) besitzen wir Zeugnisse Schopenhauers, in denen sich die persönliche Bekundung innerer Entzweiung mit tiefsinnigen Erwägungen mischt. Vgl. **8**, S. 267—69. (D XI, 88, 111—12).

77. **18**, S. 35—36; **19**, S. 37. Der überaus kühle und leichtherzige Abschiedsbrief Johanna Schopenhauers an den Sohn vor ihrem Aufbruch nach Weimar ist besonders kennzeichnend für ihren Charakter. Vgl. **9**, S. 42.

78. **18**, S. 36—37; **19**, S. 97—100. Vgl. Düntzer, Goethes Beziehung zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern. Abhandlungen zu Goethe, Bd. 1, Leipzig 1885; **24**, II, S. 39—40.

79. **19**, S. 161 (W VI, 253).

80. Der ergreifende Charakter dieser (nicht erhaltenen) Briefe des jungen Schopenhauer spiegelt sich selbst in der Antwort der oberflächlichen Mutter. Vgl. **9**, S. 61.

81. Vgl. den Brief der Mutter vom 28. April 1807: **9**, S. 61.

82. **19**, S. 161 (W VI, 253).

83. **19**, S. 161—63 (W VI, 253—55); vgl. **18**, S. 38—39; **19**, S. 46—61. Bezeichnend für Schopenhauers Charakterentwicklung in dieser Lebensperiode ist die Entfaltung eines selbstbewußten Jugendübermutes, welcher die Hamburger Mutlosigkeit ablöst. Bald in absprechender Schroffheit, bald in schonungslosem Spott findet diese Haltung ihren Ausdruck. Die Neigung, „überall bessern und meistern zu wollen" und „im Orakelton" vernichtend zu urteilen, macht, nach den Worten der Mutter, die Gemeinschaft mit dem Jüngling „höchst beschwerlich" und droht, die seltenen Vorzüge seines Gemütes und Charakters zu verdunkeln. (**19**, S. 49—52). Die gleiche Anlage macht sich Luft in sarkastischen poetischen Versuchen. Er dichtet Spottverse auf die Gothaer Philister und ebensolche auf einen der dortigen Lehrer, was nach peinlichen Verwicklungen zur Übersiedelung Schopenhauers nach Weimar führt, wo er bei ausgezeichneten Privatlehrern seine Studien fortsetzt. Vgl. **19**, S. 161—62 (W VI, 254—55); **19**, S. 47—49. Die erwähnten Verse finden sich abgedruckt: **19**, S. 47—49 und N IV, 368—69.

84. **9**, S. 41—66.

85. Vgl. die Briefe der Mutter Schopenhauers vom Herbst und Winter 1807: **19**, S. 48—52. Mit Recht sieht M. Brahn die Wurzeln des Konflikts zwischen Mutter und Sohn im Unterschiede der Charaktere: „Die Kinder hatten beide des Vaters starken, ethischen Willen als Grundton ihres Wesens geerbt", welchem die Mutter wesensfremd und verständnislos gegenüberstand. Doch dürfte die Gegensätzlichkeit der Mutter nicht, wie Brahn will, durch das Ästhetische als solches gegeben sein, sondern durch die Gemütlosigkeit, Kälte und selbstgefällige Egozentrizität, mit welchen es bei ihr auftritt. Vgl. **3**, Einleitung, S. XVI; ähnlich **65**, S. 26, Anm. 3.

86. Vgl. **3**, S. XV.

87. **3**. S. XVI; vgl. **18**, S. 50—51; ferner die Briefe von Quandts an Adele Schopenhauer: **9**, S. 489—97, bes. S. 492.

88. **19**, S. 163 (W VI, 257); vgl. den Brief Schopenhauers vom 9. April 1851 an Prof. J. E. Erdmann in Halle: **9**, S. 331; ferner **18**, S. 43—44, **19**, S. 62—63; **8**, S. 239; **69**, S. 509 ff. Es ist, angesichts der ersten philosophischen Anregungen, die Schopenhauer in Göttingen erfuhr, durchaus nicht zufällig, wenn seine erste wissenschaftliche Arbeit mit dem Hinweis auf Platon und Kant beginnt. (Vgl. W III, 15.) Vgl. **65**, S. 47; **21**, S. 26—27. Über G. E. Schulze vgl. R. Reininger, Kant. Seine Anhänger und seine Gegner, Bd. 27/28 dieser Sammlung. S. 277—79.

89. **18**, S. 43—44; **19**, S. 62—63; **21**, S. 24—26. Wenn man behauptet hat, die philosophische Entwicklung Schopenhauers sei durch Bouterwek entscheidend beeinflußt worden, welcher in Schopenhauers Göttinger Studienzeit daselbst Dozent war, so fehlt es nach wie vor an hinreichenden Unterlagen für diese These, zumal kein Anhaltspunkt dafür gegeben ist, daß Schopenhauer jemals einer Vorlesung Bou-

terweks beigewohnt oder jemals eine seiner für solche Beeinflussung in Betracht kommenden Schriften gelesen hat. Vgl. **9**, S. 536—43; **59**, S. 31—34; **69**, S. 534—36. Es kennzeichnet die wissenschaftliche Zuverlässigkeit W. Windelbands, wenn er unter solchen Umständen sorglos Bouterwek als „Lehrer" Schopenhauers bezeichnet. (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl. 1903, S. 482.)

90. **18**, S. 44; **19**, S. 66.

91. **18**, S. 43—44; **19**, S. 62; **19**, S. 163 (W VI, 257). Von Interesse ist, daß Schopenhauer, nach dem Zeugnis des Ausleihebuches der Göttinger Bibliothek, daselbst wichtige Schriften Schellings studiert hat, eines Denkers, von welchem Schopenhauer wesentlich stärkere Anregungen und Direktiven empfangen hat, als er zugibt. Vgl. Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, Neudruck, herausg. v. d. Kant-Gesellschaft, Berlin 1912, S. 188. Ferner **69**, S. 376 ff., 381 ff. Vgl. N III, 123—71, D XI, 16, 109, 390. Zu Schopenhauers Abwehr der Annahme Schellingscher Einflüsse auf die Entstehung seiner eigenen Lehre vgl. **6**, S. 413 und W IV, 159.

92. **19**, S. 162 (W VI, 255).

93. **18**, S. 45; **19**, S. 68; **2**, S. 37—38; W VI, 182.

94. Vgl. den Brief Schopenhauers an Prof. J. E. Erdmann vom 9. April 1851: **9**, S. 331. Die Randglossen Schopenhauers zu Fichtes Vorlesung sind z. T. veröffentlicht: N IV, 80—88; **8**, S. 233—38; ferner **69**, S. 530—34. Daß Schopenhauer trotz seiner ablehnenden Haltung von Fichte nicht unbeeinflußt geblieben ist, darf als gesichert gelten. Vgl. **65**, S. 48; **69**, S. 378 Anm.: 384, 512, 516 ff. Die positiven Beziehungen der Lehre Schopenhauers zu den Gedankenkreisen Fichtes werden besonders nachdrücklich betont von Herbart in dessen Rezension der „Welt als Wille und Vorstellung". Vgl. Herbart, Sämtl. Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. XII, S. 370, 379—83. Vgl. N III, 98—122. Über das akademische Studium Schopenhauers bei Fichte vgl. den Bericht im Vitae curriculum: **19**, S. 163—64 (W VI, 258).

95. **18**, S. 46—48; **19**, S. 62; **19**, S. 163 (W VI, 257). Später schreibt Schopenhauer rückblickend auf seine Universitätsstudien, an Frauenstädt: „Physiologie ist der Gipfel gesamter Naturwissenschaft und ihr dunkelstes Gebiet. Um davon mitzureden, muß man daher schon auf der Universität den ganzen Kursus sämtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten haben ... So hab' ich es gemacht ... Darum kann ich mitreden und hab's mit Ehren getan." (**6**, S. 219—20.) Vgl. **8**, S. 230—33; ferner unten: Anm. 144.

96. Vgl. N IV, 338—39; (D XI, 46); D XI, 8—9; ferner **69**, S. 528—29.

97. **18**, S. 49—50; **19**, S. 81—85; 164 (W VI, 258); **16**, S. 71. Vgl. den wichtigen Brief Schopenhauers an seinen verehrten Berliner Lehrer Friedrich August Wolf vom 24. November 1813; 9, S. 69—70.

98. **19**, S. 81—82, 93.

99. Schopenhauer nennt sich selbst in seiner Autobiographie „hominem omni patria carentem" (W VI, 258; **19**, S. 164); und tatsächlich war er, nach Staatszugehörigkeit, weder Danziger noch Hamburger noch Preuße. Vgl. **19**, S. 81—82.

100. **9**, S. 70. Unzulänglich bleibt die Beurteilung des nationalen Indifferentismus Schopenhauers notwendig bei allen Autoren, welche die

positiven Motive seines Verhaltens verkennen und die persönlichen Voraussetzungen seiner Entwicklung übersehen. Das tut z. B. Ruyssen, **21**, S. 29. Eine Selbstrechtfertigung von klassischer Art bietet in wenigen Zeilen der erwähnte Brief an Fr. Aug. Wolf. Vgl. dazu **19**, S. 81—82; **8**, S. 23, 28—34, 297—305.

101. **19**, S. 164—65 (W VI, 259—60). Vgl. Schopenhauers Brief an Böttiger vom 24. April 1814; **9**, S. 73. Eine Probe von höchst bezeichnender Art aus den philosophischen Dialogen zwischen Goethe und Schopenhauer ist uns überliefert: **8**, S. 221—22; **18**, S. 56, **19**, S. 102.

102. Vgl. **69**, S. 373—75; **42**, S. 87 ff.; **28**, S. 413.

103. Vgl. neben Goethes Gedicht-Zyklus „Gott und Welt" vor allem das „Fragment über die Natur" (1781—82). Über die Einwirkung neuspinozistischer Gedankenkreise auf Schopenhauer vgl. **42**, S. 9, 87 ff.

104. **18**, S. 67; **19**, S. 64; N IV, 421—22.

105. W VI, 192; **19**, S. 110; **16**, S. 135.

106. **18**, S. 60; **19**, S. 104; W VI, 185—86.

107. **19**, S. 104; W VI, 186.

108. W VI, 217—46; **9**, S. 75—105. Daß gewisse Differenzen in der Stellung zu Goethes Farbenlehre den auf diesem Punkt empfindlichen Meister gegen Schopenhauer verstimmt haben, ist bekannt. Schopenhauer gehörte, bei aller Ehrfurcht vor dem großen Mann, nicht zu den passiven und unselbständigen Schülern und scheint auch mündlich mit gelegentlichen Einwendungen nicht zurückgehalten zu haben. Vgl. **18**, S. 56—58; **19**, S. 101—04, 111, 139; W VI, 19, 188—89. Die literarische Frucht der durch Goethe angeregten optischen Studien Schopenhauers ist seine in Dresden verfaßte, 1816 erschienene Schrift „Über das Sehn und die Farben" (W VI, 7—109). Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen Goethe und Schopenhauer, W VI, 217—46; **19**, S. 165 (W VI, 260—61).

109. Schon während seines Aufenthaltes in Weimar 1808—09 hatte Schopenhauer der berühmten Schauspielerin schwermütige Verse gewidmet (neuerdings veröffentlicht: **18**, S. 208). Auf einen anderen Ton gestimmt ist die überlieferte Äußerung Schopenhauers: „Dieses Weib würde ich heimführen, und wenn ich sie steineklopfend an der Landstraße fände." **18**, S. 60; **19**, S. 105.

110. **18**, S. 60; **19**, S. 105; **9**, S. 332; **16**, S. 81; **13**, S. 32—33; besonders **69**, S. 521—22.

111. **18**, S. 52; **19**, S. 51—52, 92—93; vgl. **13**, S. 36; **25**, S. 13.

112. W II, 615; vgl. **18**, S. 50—53; **19**, S. 92—100; **16**, S. 82—101; **25**, S. 13—14; **21**, S. 30. Die Tagebücher der Schwester des Philosophen, Adele Schopenhauer (**22**) enthüllen erst die ganze Unerfreulichkeit der Verhältnisse, welche im Hause der Mutter herrschten, und zeigen den Charakter der letzteren erst in rechtem Licht. Vgl. **3**, S. XV und S. 342—343. Die Schwester des Philosophen sticht mit ihrem edlen und gehaltvollen Wesen von der Mutter aufs vorteilhafteste ab, während sie in ihrer Gemütsrichtung mit dem Bruder manche Ähnlichkeit zeigt, ohne freilich die innere Konsequenz und Härte desselben zu besitzen, so daß sie unter den fast unerträglichen Zuständen im mütterlichen Hause aufs schwerste leidet. Bedauerlicherweise sind auch die Beziehungen zwischen Bruder und Schwester nicht ungetrübt geblieben, da das übertriebene Mißtrauen des Bruders von der Mutter auf die Schwester übergriff. Vgl. **18**, S. 52—54; **19**, S. 136—37, 149; **3**, S. XVI—XVII. Als Quellen

für das Wesen der Schwester und das Verhältnis zu ihrem Bruder kommen vor allem ihre bei Gwinner (**19**) abgedruckten Briefe und ihre Tagebücher in Betracht.

113. **18**, S. 52; **19**, S. 93; **16**, S. 94—95. Daß der Bruch mit der Mutter an Schopenhauer nicht spurlos vorübergegangen ist, zeigen die Worte von Quandts in seinem Brief an die Schwester des Philosophen vom 26. Oktober 1818: „Ich glaubte tief in seinem Herzen die Zuckungen eines ungeheuren Schmerzes gewahr zu werden, welcher die Erinnerung an eine furchtbare Epoche seines Lebens zu begleiten schien." **9**, S. 492; vgl. **16**, S. 101. Über die Persönlichkeit des Fr. Müller (von Gerstenbergk) vgl. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg, 1925, S. 64—95.

114. **19**, S. 165 (W VI, 260).

115. D XI, 110, Anmerkg. (N IV, 416); **8**, S. 245; **16**, S. 109.

116. **18**, S. 65; **19**, S. 117; **8**, S. 241; vgl. **25**, S. 16—17.

117. W V, § 38.

118. Die „Erstlingsmanuskripte" Schopenhauers aus den Jahren 1812—18 spiegeln in einzigartiger Weise die Genesis seines philosophischen Systems. Denn sie bilden den Niederschlag aus den entscheidenden Jahren der geistigen Entwicklung des großen Denkers, welche der Abfassung des Hauptwerkes unmittelbar vorausgehen, und lassen die Hauptlinien dieser Entwicklung erkennen. Vgl. H. Hasse, Kant-Studien, Bd. XXIV, S. 149 ff.; ferner **59**, S. 4, 18 ff.; **8**, S. 245. Diese Manuskripte sind zum erstenmal vollständig veröffentlicht worden im XI. Bd. der Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers von P. Deußen. München, 1916, unter dem zutreffenden Titel „Die Genesis des Systems" (D XI).

119. Brief an Prof. J. E. Erdmann vom 9. April 1851: **9**, S. 332.

120. **18**, S. 65; **19**, S. 115.

121. Das Bildnis Ruhls ist als Titelbild wiedergegeben bei Schemann (**9**). Vgl. daselbst S. XXIII, 469—70; **15**, S. 8—9, 19.

122. **6**, S. 24.

123. W VI, 244 (**9**, S. 102); **6**, S. 25.

124. W VI, 244 (**9**, S. 102—03).

125. Gewisse Modifikationen der ursprünglichen Thesen der Lehre Schopenhauers sind allerdings in den späteren Werken nicht zu verkennen. Doch greifen sie in die systematische Struktur des philosophischen Lehrgebäudes nicht entscheidend ein. Vgl. **54**, S. 77—79; **67**; **3**, S. XXV—XXVI.

126. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die von Raoul Richter durchgeführte Gegenüberstellung des philosophischen Entwicklungsganges Schopenhauers und Kants. Vgl. **65**, Kap. I, bes. S. 27, 46—50.

127. **19**, S. 166 (W VI, 261); **18**, S. 68—72; **19**, S. 130—43.

128. **18**, S. 72; **19**, S. 134—35; **16**, S. 128, 130—32.

129. **18**, S. 70; **19**, S. 132—33, 146; **16**, S. 129—33.

130. **18**, S. 69; **19**, S. 132; **16**, S. 132; **5**, S. 81; W VI, 191—92.

131. **18**, S. 72; **19**, S. 143—44; **16**, S. 133.

132. Wir geben den Ausspruch Schopenhauers in direkter Rede, nachdem Gwinner bedauerlicherweise in seiner Biographie diese Worte mit vielen anderen Aussprüchen Schopenhauers aus dessen vernichteter autobiographischer Schrift *Εἰς ἑαυτόν* entlehnt und in indirekter Rede (!) seiner Darstellung eingeflochten hat. Vgl. **19**, S. 205;

5, S. 120 ff.; **4**, S. 32—37. Für die Haltung des Philosophen in der plötzlichen Vermögenskrise sind aufschlußreich die höchst bezeichnenden Briefe an Kommerzienrat Muhl (**6**, S. 44—54) und an Senator Soermans (**6**, S. 42—44), ferner der Brief an Osann vom 20. April 1822, nach glücklich überstandener Katastrophe (**9**, S. 124), vor allem aber die höchst lehrreichen Ausführungen Schopenhauers in den „Aphorismen zur Lebensweisheit" in dem Abschnitt „Von Dem, was Einer hat" (W IV, 392—93). Ferner **8**, S. 47—54; **19**, S. 262—63.

133. **18**, S. 52—54; **19**, S. 136—37, 149; vgl. die Briefe von Quandts an Schopenhauers Schwester: **9**, S. 489—96; ferner **3**, S. XVI—XVIII.

134. Die Absicht der Wahl des akademischen Lehrberufes kommt bereits in einem Briefe Schopenhauers an Böttiger vom 24. April 1814 in deutlichen Worten zum Ausdruck (**9**, S. 72), ist also nicht eine Frucht der ökonomischen Krisis, wie Kuno Fischer u. a. (**13**, S. 59—60) den Zusammenhang darstellen. Vgl. **6**, 37, wo es von der Habilitation heißt: „Den Plan hierzu habe ich immer gehabt . . ."

135. Vgl. die beiden Briefe Schopenhauers an Lichtenstein: **6**, S. 36—41.

136. **19**, S. 157—66; **3**, S. 98—117. Der lateinische Originaltext des „Vitae curriculum" ist veröffentlicht: W VI, 247—62.

137. **18**, S. 76; **19**, S. 168; **16**, S. 141—42; **2**, S. 51—52.

138. Vgl. Schopenhauers Briefe an den Dekan der philosophischen Fakultät, Prof. Böckh, vom 31. Dezember 1819 und an Prof. Lichtenstein von Anfang Dezember 1819 (**9**, S. 111—17; **6**, S. 36—40); **18**, S. 76—77; **19**, S. 168—69, 189—93; **16**, S. 143—44, 165—66.

139. **18**, S. 76—77; **19**, S. 190—93; **16**, S. 143—44.

140. Vollständig veröffentlicht sind die philosophischen Vorlesungen Schopenhauers zum erstenmal im IX. und X. Bande der Ausgabe der sämtlichen Werke Schopenhauers von Paul Deußen (1913). Sie bilden eine bedeutsame Ergänzung zu Schopenhauers Werken im engeren Sinne und eine in der Öffentlichkeit viel zu wenig beachtete Bereicherung der philosophischen Literatur, obwohl sie, ihrem gedanklichen Inhalt nach, gegenüber den bis 1819 erschienenen Schriften Schopenhauers nichts prinzipiell Neues bieten. Ihr besonderer Wert liegt in der Betätigung eines hervorragenden Darstellungstalents und in der warmen, persönlichen Note, welche bei aller Sachlichkeit die Darlegung der Gedanken begleitet. Vgl. H. Hasse, Schopenhauers philosophische Vorlesungen, Zeitschrift „Nord und Süd", 1914, Januarheft, S. 52—62; ferner Kant-Studien, Bd. XIX, S. 270—72. Vgl. **21**, S. 43—44; **16**, S. 143.

141. **18**, S. 76; **19**, S. 167, 192; **16**, S. 145; **25**, S. 18—19. Kuno Fischers Versuch, den unglücklichen Verlauf der akademischen Bestrebungen Schopenhauers daraus zu erklären, „daß Schopenhauer mit seinem Lehrstoff früher fertig war als das Semester, und dann für immer genug hatte" (**13**, S. 61), ist von Volkelt überzeugend widerlegt worden durch den Hinweis auf Schopenhauers Brief an Osann vom 9. August 1820, welcher die Schwierigkeit betont, noch vor Schluß des Semesters den gewaltigen Stoff zu bewältigen. Vgl. **9**, S. 122; **25**, S. 397, Anm. 37. Abzulehnen ist auch Ruyssens geistreicher Erklärungsversuch für Schopenhauers akademischen Mißerfolg. Er leitet

ihn her aus einer Art freiwilligen Verzichtes des jungen Dozenten, erwachsen aus der gewonnenen Einsicht, daß seine philosophische Gedankenwelt für den akademischen Lehrvortrag ungeeignet sei (**21**, S. 45—48). Doch könnte dieser Gesichtspunkt offenbar nur dann in Betracht kommen, wenn festgestellt wäre, daß nicht der Mangel an Hörern das Zustandekommen der späteren Vorlesungen verhindert hat. Für letzteres aber spricht Schopenhauers, von Gwinner überliefertes Zeugnis: **18**, S. 147; **19**, S. 267. Auch hat Schopenhauer seinen Versuch, ein Kolleg zustande zu bringen, 1825 noch einmal vergeblich wiederholt, dachte also fünf Jahre nach seiner Habilitation noch keineswegs an Verzicht. Vgl. **18**, S. 80; **19**, S. 193. Auch seine Absicht, sich u m zuhabilitieren (er schreibt deswegen im März 1828 an den Dekan der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg — vgl. **18**, S. 81; **19**, S. 209 —), widerlegt R u y s s e n s Annahme, denn sie zeigt, daß Schopenhauer um akademischen Erfolg noch acht Jahre nach seinem ersten Mißerfolg ernsthaft bemüht war.

142. **18**, S. 76—77; **19**, S. 168—69; **16**, S. 142; **9**, S. 120—21 (Brief an Osann vom 21. Februar 1820).

143. **18**, S. 80; **19**, S. 192—93; **16**, S. 143—44; D IX, S. XI—XIV.

144. **18**, S. 77—78; **19**, S. 193, 199; **16**, S. 159. Es ist schwer begreiflich, wie, angesichts so enger B e z i e h u n g e n S c h o p e n h a u e r s z u r N a t u r w i s s e n s c h a f t seiner Zeit, neuere Autoren immer wieder erklären können, Schopenhauer habe der Naturwissenschaft seiner Zeit fremd gegenübergestanden. Tatsächlich waren diese Beziehungen von sehr inniger Art. Allerdings sind denselben gewisse Grenzen gezogen durch die stationär sich behauptenden Grundergebnisse der Lehre Schopenhauers, aus deren Gesichtskreis der Philosoph die wissenschaftliche Entwicklung berücksichtigt, beurteilt und bemißt. Vgl. oben Anm. 95.

145. **21**, S. 48; **13**, S. 67; **19**, S. 202.

146. **9**, S. 125—26.

147. H e r b a r t s sämtl. Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. XII, S. 369—91.

148. J e a n P a u l, Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule, Kleine Bücherschau; Werke, Berlin, Hempel, Teil 53, S. 200—01. Daß Jean Pauls Worte Schopenhauer sympathisch berührt haben, zeigt sein Schreiben vom 21. Dezember 1829 (**19**, S. 220) und vom 16. April 1833 (**9**, S. 183); vgl. ferner **6**, S. 59, 82.

149. **19**, S. 184—89; **16**, S. 147—51. Vgl. **9**, S. 142—49. Daselbst der für Schopenhauers Art so bezeichnende Aufsatz: „Notwendige Rüge erlogener Zitate".

150. Vgl. den Brief Schopenhauers an Osann vom 20. April 1822: **9**, S. 126.

151. Vgl. **18**, S. 80; **19**, S. 201—02; **16**, S. 152—53, 162—65, 295—303, 304—09.

152. Brief Schopenhauers an Osann vom 24. Mai 1822: **9**, S. 129.

153. **18**, S. 78, 145; **19**, S. 198; **16**, S. 156—57; **21**, S. 54 ff. Über die Natur der Erkrankung Schopenhauers in München vgl. **12**, S. 17—30.

154. **18**, S. 79; **19**, S. 265.

155. **18**, S. 79; **19**, S. 199; **16**, S. 159—60. Vgl. die Briefe Schopenhauers, in welchen er mit verschiedenen Autoren und Verlegern über seine Pläne verhandelt: **19**, S. 212—33; **6**, S. 55—69; **9**, S. 150—52.

156. **18**, S. 81; **19**, S. 233—35; **16**, S. 170. Veröffentlicht ist die Übersetzung des Balthasar Gracian durch Schopenhauer aus dessen handschriftlichem Nachlaß von Grisebach: N I.

157. **18**, S. 157—59; **19**, S. 203—07.

158. **18**, S. 81—82; **19**, S. 236; **16**, S. 160, 171.

159. **18**, S. 80—81; **19**, S. 209. Auch der Versuch einer akademischen Anknüpfung in Würzburg führt nicht zum Ziel. Vgl. **9**, S. 152—54.

160. **19**, S. 208.

161. **16**, S. 168.

162. **18**, S. 82; **19**, S. 237; **16**, S. 172—73; **2**, S. 23. Schopenhauers eigenes Zeugnis über den bedeutungsvollen Traum findet sich: N IV, 135—36; vgl. 440; ferner **6**, 262. Der Traum hatte, nach Schopenhauers späterer Auslegung, „hypothetische Wahrheit", d. h. wenn Schopenhauer in Berlin geblieben wäre, hätte er sich erfüllt und Schopenhauer wäre ein Opfer der Cholera geworden. (Vgl. N IV, 136, Anm.). Dem Glauben an fatidike Träume hat Schopenhauer bekanntlich eine gewisse Berechtigung zu vindizieren gesucht, hat aber andererseits freimütig darauf hingewiesen, daß „fast alle großen Männer" (zu denen wir auch Schopenhauer rechnen dürfen) „einen gewissen Anstrich von Aberglauben verraten haben". (W III, 305). Tatsächlich teilt Schopenhauer die Neigung zum Glauben an Omina und fatidike Beziehungen mit einem so nüchternen und aufgeklärten Geiste wie Lichtenberg. (Vgl. **16**, S. 173.) Vgl. dazu Schopenhauers Abhandlung „Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt": W IV, 259—349. Zu Schopenhauers Gedanken über fatidike Träume vgl. **54**, S. 132—40.

163. **18**, S. 82—83; **19**, S. 241—43; **16**, S. 180.

164. Die Bezeichnung „Wanderjahre" übernehmen wir von Kuno Fischer, **13**, S. 38ff., 73.

165. **9**, S. 334.

166. **18**, S. 83—84; **19**, S. 243—44. Kuno Fischer weist treffend auf den Parallelismus zwischen Schopenhauers Frankfurter Einsiedelei und Descartes' Lebensweise in Holland hin, die neben charakteristischer Ähnlichkeit wesentliche Unterschiede zeigt. (**13**, S. 72—73.)

167. N IV, 360 (§ 685).

168. N IV, 361 (§ 690).

169. N IV, 358 (§ 676).

170. W III, 138; IV, 165, 210.

171. N IV, 360 (§ 682). Vgl. dazu den ergreifenden Bericht Karl Bährs über Schopenhauers Besprechung und Rezitation von Goethes Dichtung „Künstlers Erdenwallen": **2**, S. 42—43; **5**, S. 89—91.

172. W III, 207—08.

173. N IV, 344 (§ 641).

174. N IV, 360 (§ 683). Vgl. N IV, 362 (§ 692), ferner den Entwurf einer Vorrede zur 2. Auflage des Hauptwerks aus dem Jahre 1833: W VI, 200—201.

175. N IV, 277 (§ 487); D XI, 68 (§ 93).

176. **19**, S. 285; **16**, S. 182.

177. Brief an Prof. J. E. Erdmann vom 9. April 1851; **9**, S. 332.

178. Die lateinische Bearbeitung der 1816 erschienenen Schrift „Über das Sehn und die Farben" von 1830 kann hierbei unberücksichtigt bleiben, wie dies Schopenhauer selbst betont. (W III, 201, Anm.).

179. **16**, S. 182.

180. Die Übersetzung nach Grisebach, **16**, S. 183.

181. Vgl. W III, 203—05.

182. Brief an Prof. J. E. Erdmann vom 9. April 1851; **9**, S. 332; vgl. **6**, S. 91, 167; W II, 221.

183. **9**, S. 187, 189. Vgl. W IV, 197.

184. Vgl. den Briefwechsel Schopenhauers mit Prof. Rosenkranz, **9**, S. 186—209; ferner W VI, 277—79; Kants „Kritik der reinen Vernunft, herausg. von Kehrbach, Leipzig, Reclam, Vorrede des Herausgebers, S. II—IV, Anm.

185. Vgl. 18, S. 108–11; **19**, S. 290—95; 16, S. 188; W VI. 270—76.

186. **18**, S. 116—17; **19**, S. 297—305; **16**, S. 188—91; **9**, S. 210—213. Vgl. dazu Kuno Fischer, **13**, S. 84.

187. W III, 349—77.

188. **6**, S. 76, Anm., 81.

189. **6**, S. 81. Vgl. die übrigen Briefe Schopenhauers an den Verlag Brockhaus aus den Jahren 1843—44: **6**, S. 75—90; dazu **16**, S. 197—200. In dem Brief vom 14. Juni 1843 finden sich die bezeichnenden Worte: „Die große Seifenblase der Fichte-Schelling-Hegelschen Philosophie ist soeben im endlichen Platzen begriffen: dabei ist das Bedürfnis nach Philosophie größer als jemals: man wird sich jetzt nach soliderer Nahrung umsehen: und die ist allein bei mir, dem Verkannten, zu finden, weil ich der Einzige bin, der bloß aus innerem Berufe gearbeitet hat." (**6**, S. 84.)

190. **19**, S. 308—09; **16**, S. 197—200. Über die Abweichungen der zweiten Auflage des Hauptwerks orientiert vortrefflich der erste Anhang im 1. Bande der Deußenschen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers: **D I, S. 637 ff.**

191. Mit Recht weist Gwinner auf den Gegensatz Schopenhauers zu Denkern wie Fichte und Schelling hin, wenn er sagt: „Daß trotz dieser allseitigen Ausdehnung des Gesichtsfeldes der alte Rahmen noch paßte, bewies an und für sich schon dessen relative Tüchtigkeit . . . Fichte und Schelling mußten wiederholt andere Fundamente legen, um ihre Philosopheme mit der fortgeschrittenen Einsicht im Gleichgewicht zu erhalten; Schopenhauer baute nur weiter aus." **19**, S. 308—09.

192. **6**, S. 77. Die materielle und akademische Unabhängigkeit Schopenhauers ist nach dem eigenen Zeugnis des Philosophen auch die Grundlage jener „aufrechten Haltung", ohne welche Werke wie die seinigen nicht zustande kommen (Brief an Prof. J. E. Erdmann; **9**, S. 333). Vgl. Schopenhauers Worte: „Alle haben gefackelt, nur ich nicht!" (**19**, S. 274. Vgl. Brief an Frauenstädt vom 28. Januar 1854; **6**, S. 250. Vgl. unten, Anm. 280.) Über den zweiten Band des Hauptwerks bemerkt Ruyssen zutreffend: „Moins abstrait que l'oeuvre principale, écrit avec la plume élégante d'un essayiste et parfois d'un poète, ce second volume servirait, auprès du grand public, à excuser l'austérité du premier." **21**, S. 66.

193. W I, 16; vgl. W I, 28.

194. **6**, S. 81.

195. **19**, S. 309; **16**, S. 205. Im Jahre vor dieser Auskunft des Verlegers, Juni 1845, war in der „Neuen Jenaïschen Literaturzeitung" eine wenig bekannte Rezension von Schopenhauers Hauptwerk aus der Feder des Jenenser Privatdozenten C. Fortlage erschienen. Sie findet sich abgedruckt: **16, S. 200—02.**

196. **19**, S. 342, Anm.; **16**, S. 196; **17**, S. 53.

197. **18**, S. 104; **19**, S. 278, 369; **16**, S. 247; **6**, S. 299; vgl. **2**, a. a. O., S. 28—29; **13**, S. 73. Vgl. ferner „Deutsche Theologie", herausg. von Joseph Bernhart, Insel-Verlag, Leipzig, 1920, Einleitung S. 82 ff.

198. **18**, S. 185; **19**, S. 324; vgl. **65**, S. 35—36.

199. **18**, S. 186—87, 195; **19**, S. 324—25, 390, 392; **16**, S. 260; vgl. die Briefe an Frauenstädt: **6**, S. 158, 162, 320, 354, 379; **2**, S. 20, 23, 75.

200. **18**, S. 143—50; **19**, S. 264—69; **2**, S. 30. Von den schmerzlichen Entbehrungen geistiger Vereinsamung, mit denen Schopenhauer gerungen, legen seine Worte aus dem *Εἰς ἑαυτόν* ein unsterbliches Zeugnis ab, Worte, die von seinem Biographen bedauerlicherweise, samt anderen, durch Übertragung in indirekte Rede, in verstümmelter Form überliefert sind: „Sobald ich zu denken angefangen, habe ich mich mit der Welt entzweit gefunden. Im Jünglingsalter ist mir dabei oft bange geworden; denn ich habe gemutmaßt, daß das Recht bei der Majorität sein werde ... Dann, nach jedem neuen Konflikt, hat die Welt mehr verloren und ich mehr gewonnen. Schon nach zurückgelegtem vierzigsten Jahre hat es mir geschienen, daß ich den Prozeß in letzter Instanz gewonnen habe, und ich habe mich höher gestellt gefunden als ich je zu mutmaßen gewagt: aber die Welt ist mir leer und öde geworden. Mein ganzes Leben hindurch habe ich mich schrecklich einsam gefühlt und stets aus tiefer Brust geseufzt: ‚Jetzt gib mir einen Menschen!' Vergebens. Ich bin einsam geblieben. Aber ich kann aufrichtig sagen, es hat nicht an mir gelegen: ich habe Keinen von mir gestoßen, Keinen geflohen, der an Geist und Herz ein Mensch gewesen wäre: nichts als elende Wichte, von beschränktem Kopf, schlechtem Herzen, niedrigem Sinn, habe ich gefunden; Goethe, Fernow, allenfalls F. A. Wolf und wenige andere ausgenommen, die sämtlich fünfundzwanzig bis vierzig Jahre älter als ich waren. Demnach hat allmählich der Unwille über Einzelne der ruhigen Verachtung des Ganzen Platz machen müssen. Früh ist mir der Unterschied zwischen mir und den Menschen bewußt geworden; aber ich habe gedacht: lerne nur erst hundert kennen und du wirst deinen Mann schon finden; dann: aber unter tausend wirst du's; dann: zuletzt muß er doch kommen, wenn auch nur unter vielen Tausenden. Endlich bin ich zu der Einsicht gelangt, daß die Natur noch unendlich karger ist, und ich muß die ‚solitude of Kings' (Byron) mit Würde und Geduld tragen." (Wiedergegeben nach dem Versuch einer Rekonstruktion des ursprünglichen Textes durch Grisebach: **5**, S. 143—44); vgl. **18**, S. 144—45; **19**, S. 164—65; vgl. dazu **2**, S. 42—43; **5**, S. 89—90.

201. **18**, S. 105; **19**, S. 279—80.

202. **18**, S. 105; **19**, S. 281.

203. Vgl. **54**, S. 131; **19**, S. 274.

204. **18**, S. 98—104; **19**, S. 257, 260, 264, 269, 277, 278; vgl. W III, 628; V, 27, 527—28.

205. **18**, S. 104; **19**, S. 277—78.

206. **18**, S. 192; **19**, S. 278, 342; vgl. W V, 418. Vgl. ferner H. Oldenberg: Die indische Religion; Kultur der Gegenwart; herausg. von P. Hinneberg; Die Religionen des Orients, 2. Aufl., 1913, S. 87.

207. **18**, S. 193—94; **19**, S. 341—44; vgl. **6**, S. 328; **2**, S. 9—10, 16, 29.

208. **19**, S. 344. Vgl. Schopenhauers charakteristisches Distichon, welches er antithetisch Goethes 74. venezianischem Epigramm gegenüberstellt:

W V, 696; vgl. **16**, S. 197; ferner die Ausführungen Schopenhauers im II. Bande der „Parerga und Paralipomena" über die „vierbeinigen Freundschaften so vieler Menschen besserer Art": W V, 215.

209. **18**, S. 187; **19**, S. 325; vgl. **6**, S. 320.

210. **18**, S. 93; **19**, S. 331.

211. **14**, S. 195—96 (abgedruckt bei Grisebach, **5**, S. 106—07). Zur Ergänzung vgl. **19**, S. 397—98; **8**, S. 137 ff.; **2**, S. 13, 16—18, 40.

212. **19**, S. 329—30.

213. **19**, S. 290. Vgl. W VI, 270 f.

214. **18**, S. 191; **19**, S. 328—29.

215. **19**, S. 242, 284.

216. **18**, S. 190; **19**, S. 242, 328; **16**, S. 185.

217. **8**, S. 135—36.

218. Vgl. **6**, S. 169, 170, 172, 238, 255, 278, 356, 393. Schief und irreführend ist die Darstellung des Verhältnisses Schopenhauers zu seinen ersten Anhängern in der auch sonst höchst minderwertigen und fehlerreichen biographischen Skizze bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. IV, 11. Aufl., 1916, § 11, S. 123 f. Auch Kuno Fischers ironisch gehaltene Betrachtung über die ersten Anhänger Schopenhauers und dessen Verhältnis zu ihnen (**13**, S. 104) ist dem Verständnis dieser Zusammenhänge nicht förderlich, u. a. weil sie die Mischung von Scherz und Ernst bei Schopenhauer verkennt, welche die erwähnten Titulaturen (Apostel, Evangelist u. dgl.), trotz der verschiedenen neutestamentlichen Anspielungen, begleitet.

219. **19**. S. 316—17. Vgl. **6**, S. 249, wo Frauenstädt als „Hochwürdiger Erz-Evangelist" angeredet wird — eine Anrede, bei der recht deutlich der halb scherzhafte Charakter zutage tritt. Vgl. **8**, S. 133 ff.

220. Vgl. **6**, S. 91—141, 154; **19**, S. 314, 319. Becker besaß im Gegensatz zu den übrigen Gestalten dieses Kreises wirklich eine philosophische Ader. Dies gegen Ruyssen, **21**, S. 71.

221. Aufschlußreich für diesen Punkt sind vor allem Schopenhauers Briefe an Frauenstädt. Die Annahme Schopenhauers von dem Bestehen einer konspirativen Gemeinschaft der Philosophieprofessoren gegen sein Lebenswerk hängt zusammen mit seiner Lehre von der natürlichen Bundesgenossenschaft mittelmäßiger Köpfe gegen den überragenden Geist und verdient nicht die vergröberte ironisierende Darstellung, welche sich bei Kuno Fischer findet (**13**, S. 88, 95, f.). Sie entspricht ganz den Ausführungen Schopenhauers in den „Parerga und Paralipomena", mit denen er in gewissem Sinn den Grundgedanken der Lehre Nietzsches vom „ressentiment" antizipiert: „Denn darüber täusche man sich nicht, daß, zu allen Zeiten, auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen, eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existiert. Gegen diese sind sie sämtlich getreue und zahlreiche Bundesgenossen." W IV, 192; vgl. W I, 29; **6**, S. 469. Den sachlichen Hintergrund der kindlichen Freude des gealterten Schopenhauer an seinem anbrechenden Ruhm verkennt Kuno Fischer durchaus. (**13**, S. 143. Vgl. ferner **8**, S. 122—23.)

222. N IV, 259 (§ 680); 361 (§ 690); 364 (§ 701). Schopenhauer war fest überzeugt, daß die künftige Entwicklung menschlichen Denkens wohl in der Breite, aber nicht in der Tiefe über die Ergebnisse seiner Philosophie hinausführen könne. Vgl. **6**, S. 237; **8**, S. 154—55.

Diese Überzeugung teilte Schopenhauer mit anderen großen Systematikern, z. B. mit Spinoza und Hegel. Vgl. **25**, S. 28—29. Rud. Haym stellt in seiner völlig verfehlten Arbeit die Tatsachen genau auf den Kopf, wenn er, Schopenhauers Werk, seine Persönlichkeit und das Verhältnis beider gleich gründlich verkennend, erklärt: „In diesem Werke liebt und sieht am Ende er selber nur sich selber, und es ist ihm wichtiger, daß seine Person, als daß seine Philosophie gelte und durchdringe" (**38**, S. 342). Radikaler kann man in der Tat nicht fehlgreifen, als es in dieser von Anfang bis zu Ende von ausgesprochen destruktiver Tendenz und schiefen Einstellungen beherrschten Studie geschehen ist. Zur Korrektur dieser Mißdeutungen vgl. **21**, Kap. III, bes. S. 94—95; **8**, S. 21, 142—43.

223. Vgl. W V, 255, 262—65.

224. Vgl. **19**, S. 337—41, 396; **6**, S. 151, 155—56; vgl. W V, 257, 260.

225. **6**, S. 156; vgl. **19**, S. 381.

226. **9**, S. 225. Ganz entsprechend äußert sich Schopenhauer noch 1855 über den „roten Lappen der Gaunerrepublik" (**6**, S. 298). Vgl. **8**, S. 30—31. Daß Schopenhauer trotz seiner konservativen Grundrichtung den Wert liberaler Staatsleitung nicht unterschätzt hat, zeigen seine Worte an Frauenstädt vom 11. Juni 1848: „Jedoch wird jetzt jedenfalls größere, wenn nicht totale Lehrfreiheit den Universitäten zufallen und dann auch wohl in der Philosophie der Judengott nicht mehr so durchaus obligat sein" (**6**, S. 152). In merkwürdigem Gegensatz dazu steht Schopenhauers Freude über die mit jener Lehrfreiheit wenig harmonierende Entziehung der venia legendi bei gewissen ihm mißliebigen Dozenten. Vgl. **6**, S. 254, 298, 301; **13**, S. 97—100.

227. **19**, S. 398; **16**, S. 218—19; W VI, 213.

228. **19**, S. 345—47; **16**, S. 215—18; **6**, S. 161—62, 163.

229. Diese höchst aggressive, in ihrer Polemik durchaus von überpersönlicher Wahrheitsliebe eingegebene Abhandlung nennt Schopenhauer selbst „vielleicht die schönste Invektive, die seit Cicero in Verrem geschrieben worden" (**6**, S. 192). Vgl. **8**, S. 416 ff.

230. **6**, S. 167—68; vgl. **6**, S. 163: „Ich trenne mich ungern von diesem letzten Werk: denn der Rest ist Schweigen." Vgl. **19**, S. 347.

231. Im „Willen in der Natur" ist es das Kapitel „Animalischer Magnetismus und Magie" (W III, 295 ff.), in den „Parerga und Paralipomena" der „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt" (W IV, 259 ff.). Vgl. **6**, S. 362, 387—98; **19**, S. 367—68; **2**, S. 36—37; **13**, S. 102—03.

232. **19**, S. 348 f.; **16**, S. 221—24.

233. **19**, S. 352; **16**, S. 224. Ein Seitenstück zu Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie" (1786—87), stellen Frauenstädts „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" eine populär gehaltene Werbeschrift für Schopenhauers philosophische Leistung dar. Vgl. **6**, S. 240; **8**, S. 185; **21**, S. 73.

234. **19**, S. 356; **16**, S. 228; vgl. **6**, S. 266—67.

235. **16**, S. 225; vgl. **9**, S. 331—33.

236. **19**, S. 372; **16**, S. 236; **2**, S. 4—6.

237. **19**, S. 377; **16**, S. 242—43; W VI, 210.

238. An Neuauflagen sind folgende zu verzeichnen: „Über den Willen in der Natur", 2. Aufl. 1854; „Die Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl. 1859; „Die beiden Grundprobleme der Ethik",

2. Aufl. 1860. Die Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" war bereits 1847 in 2. Aufl. erschienen, allerdings ohne daß die 1. Aufl. vergriffen war. Vgl. **13**, S. 88.

239. **6**, S. 317; **19**, S. 368.

240. **19**, S. 388.

241. **19**, S. 368—69, 382; **16**, S. 234—35, 259—60; vgl. **6**, S. 140, 355, 384, 406—07, 442, 446, 449, 458.

242. Vgl. **6**, S. 285, 316, 326; **16**, S. 236.

243. **19**, S. 368; **16**. S. 232; vgl. **6**, S. 285. Vgl. **13**, S. 113—14. Daß Schopenhauers Verhältnis zu Richard Wagner nicht dem Verhältnis Wagners zu Schopenhauer entsprach, daß er den Schöpfer des „Gesamtkunstwerks" als Dichter schätzte, als Musiker verwarf, daß er insbesondere mit der „Gütergemeinschaft", die Wagner „zwischen Poesie und Musik einführen wolle", nicht einverstanden war, ist uns ausdrücklich bezeugt (**5**, S. 69—70; vgl. ferner **17**, S. 89).

244. **16**, S. 237, 240—42. Der Briefwechsel Schopenhauers mit Bahnsen ist veröffentlicht bei Schemann: **9**, S. 347—62. Über die Beziehungen Schopenhauers zu Hebbel vgl. **5**, S. 103—04.

245. **14**, S. 192—94.

246. **19**, S. 329; vgl. **13**, S. 119; **5**, S. 104; **2**, S. 18, 30, 31, 40, 44, 45.

247. Vgl. **6**, 264—65, 307, 317—18; ferner **6**, 355, 384, 407, 443; **2**, S. 18, 47; **19**, S. 329.

248. **19**, S. 378.

249. W V, 696.

250. **19**, S. 378—79, 392; **16**, S. 250; **2**, S. 23—24.

251. Vgl. z. B. **6**, 298, 316—17, 377, 384, 390, 439; **2**, S. 62—63; **9**, S. 256, 265, 269. 277—78, 291—92, 297, 317, 325, 352, 358, 377. Vgl. **8**, S. 122—23, 412—13. Zum näheren Verständnis der Haltung Schopenhauers beim Anbrechen seines Ruhmes vgl. die einsichtsvollen Ausführungen von Brahn, **3**, S. XXII—XXIII.

252. Charakteristisch für solche Fehldeutung ist die Darstellung und Beurteilung des Verhaltens unseres Philosophen von Rud. Haym, **38**, bes. S. 342. Vgl. **13**, S. 91 f., 143; **25**, S. 34—35.

253. Vgl. W VI, 211.

254. W I, 29.

255. **16**, S. 238.

256. **6**, S. 214. Vgl. **25**, S. 30.

257. **19**, S. 323. Ein schöner Niederschlag solcher Auslassungen des Philosophen ist uns erhalten im VI. Kapitel der „Aphorismen zur Lebensweisheit" im 1. Bande der „Parerga und Paralipomena" (W IV, 547—50).

258. **18**, S. 195—201; **19**, S. 390—94, 343; **13**, S. 196. Über die mittelbare und unmittelbare Todesursache Schopenhauers ist, da Schopenhauer die Sektion untersagt hatte, Sicheres nicht zu ermitteln. Vgl. **12**, S. 36—37; **18**, S. 201; **19**, S. 394.

259. **18**, S. 201—07; **19**, S. 394—96; **16**, S. 266.

260. W VI, 192.

261. Vgl. **21**, S. 81 ff.

262. Vgl. **25**, S. 24, 41—43; **65**, S. 30, 37. Vgl. vor allem **62**.

263. Vgl. den aufschlußreichen Brief v. Quandts an Schopenhauers Schwester Adele vom 26. Okt. 1818, in dem es heißt: „Ohnmächtige

sind vor ihm zurückgebebt, denn er ist ungestüm wie der Sturmwind, und die Menschenspreu flog davon . . . So steht er sehr einsam in der Welt . . ." (**9**, S. 490. Der Sperrdruck befindet sich nicht im Text.) Als Beispiel der spontanen Erregbarkeit und Heftigkeit Schopenhauers vgl. den Bericht Karl Bährs, **2**, S. 11, 49.

264. **6**, S. 362; **9**, S. 256. Ein ganz persönliches Charakterbild seiner selbst hat Schopenhauer im II. Kapitel der „Aphorismen zur Lebensweisheit" gezeichnet, wenn er in dem Abschnitt „Von Dem, was Einer ist" den Inhaber „großer Geistesgaben" schildert und dabei ausführt, „daß die großen Geistesgaben, infolge der überwiegenden Nerventätigkeit eine überaus gesteigerte Empfindlichkeit für den Schmerz, in jeglicher Gestalt, herbeiführen, daß ferner das sie bedingende leidenschaftliche Temperament und zugleich die von ihnen unzertrennliche größere Lebhaftigkeit und Vollkommenheit aller Vorstellungen eine ungleich größere Heftigkeit der durch diese erregten Affekte herbeiführt, . . . endlich auch, daß die großen Geistesgaben ihren Besitzer den übrigen Menschen und ihrem Treiben entfremden, da, je mehr er an sich selber hat, desto weniger er an ihnen finden kann" (W IV, 384). Ähnlich in der Abhandlung „Vom Genie" (W II, 458—59).

265. Vgl. **25**, S. 35—36.

266. Vgl. **19**, S. 45, 161 (W VI, 253); **8**, S. 163; **22**, Bd. II, S. 45.

267. Vgl. **13**, S. 78—79.

268. Vgl. **19**, S. 126—28, 147, 250—52; **16**, S. 178; W VI, 218—19; **8**, S. 509—10.

269. Vgl. **9**, S. 61.

270. Vgl. N IV, 350 (§ 656); **19**, S. 22—23, 40, 46, 52, 161, 246, 265.

271. **19**, S. 249—52.

272. N IV, 352 (§ 658). Vgl. dazu Abschnitt 13 der „Paränesen und Maximen" in den „Aphorismen zur Lebensweisheit", in welchem sich die eigene Gemütsart Schopenhauers deutlich reflektiert (W IV, 485—86).

273. Schon in seinem Brief an Goethe vom 7. Februar 1816 bekennt Schopenhauer freimütig, daß er „in der Menschenverachtung neue und starke Progresse gemacht" (W VI, 238). Vgl. **19**, S. 252, 255, 271. In seinem Sprachgebrauch hat Schopenhauer das Wort *μισάνθρωπος* in *καταφρονάνθρωπος* korrigiert. Nicht Menschenhasser, sondern Menschenverächter wollte er sein. „Um aber die, welche es verdienen, d. h. fünf Sechstel der Menschheit, nach Verdienst verachten zu können, sei die erste Bedingung, daß man sie nicht hasse, also müsse man keinen Haß in sich aufkommen lassen; denn was man hasse, verachte man nicht ganz" (**19**, S. 255; **5**, S. 140; vgl. W IV, 538).

274. **19**, S. 252.

275. Vgl. W III, 137; V, 357, 497, 596.

276. **19**, S. 255—56; vgl. W V, § 114.

277. **19**, S. 112, 252, 333, 337.

278. Diese Auffassung vertritt Raoul Richter, welcher erklärt: „Man ist fast verführt, Schopenhauer einen ethischen Fanatiker zu nennen" (**65**, S. 31). In der Tat tritt die ethische Ader in Schopenhauers Charakterbild überaus machtvoll hervor. Vgl. **19**, S. 67—68; **42**, S. 12, 35, 43, 97, 103.

279. **19**, S. 341.

280. **19**, S. 74, 113, 134, 141, 254—55, 304, 333, 394; **16**, S. 131, 312—13; **9**, S. 65. Schopenhauer betont, daß er, im Gegensatz zu Kant, bis zuletzt „ungebrochen" geblieben sei und im Alter keinen „Knick" bekommen habe, wie viele andere. Vgl. **2**, S. 44. Vgl. oben Anm. 192.

281. W VI, 223—24.

282. N IV, 477.

283. **19**, S. 393. Die Schöpfung der Formel „Intellektuelles Gewissen" ist für Schopenhauers Charakter und Sinnesart höchst bezeichnend. Hier spiegelt sich in einer genialen Wortprägung deutlich die dargelegte Ausstrahlung des Ethischen aufs intellektuelle Gebiet. Vgl. W III. 620; VI, 101; N IV, 224; D XI, 165—66; **19**, S. 393.

284. **19**, S. 333, 394.

285. Vgl. **42**, S. 19, 27; **8**, S. 181—82, 185—86, 306; N IV, 350 (§ 656).

286. **23**, Bd. II, S. 45.

287. **19**, S. 28—36; vgl. **13**, S. 16—19; **65**, S. 30. Vgl. dazu W II. Kap. 43; ferner oben Anm. 46.

288. W VI, 218. Über die Mißdeutungen Rud. Hayms auf diesem Punkt vgl. oben Anm. 222.

289. **9**, S. 73.

290. W VI, 218; **9**, S. 76—77.

291. **9**, S. 125—26. Ähnlich: **5**, S. 125, die wichtige Auslassung: „Mein Leben . . ist ein intellektuelles, dessen ungehinderten Fortgang und ungestörte Wirksamkeit in den wenigen Jahren der vollen Geisteskraft und ihrer freien Anwendung Früchte tragen muß, Jahrhunderte der Menschheit zu bereichern. Für dieses intellektuelle Leben ist mein persönliches bloß die Basis, die conditio sine qua non, also etwas ganz Untergeordnetes." Vgl. **19**, S. 260, 262—63; **5**, S. 128, 145; **8**, S. 474.

292. **5**, S. 133—34; vgl. **19**, S. 267—68.

293. Nicht unrichtig, wenn auch allzu schematisch sagt Ruyssen über Schopenhauers Charakter: „Il n'a eu ni assez de naïveté pour se donner tout entier à la joie de vivre, ni assez d'énergie morale pour s'en détacher." **21**, S. 87. Vgl. ebenda S. 90.

294. N IV, 341 (§ 635); 347 (§ 648). Vgl. die sinnverwandte Auslassung aus dem gleichen Jahre: N IV, 340 (§ 633) und N IV, 206 (§ 330a); dazu aus den „Parerga und Paralipomena": W V, 525 (§267). Vgl. **42**, S. 30—35. Zu unserem Charakterisierungsversuch der Persönlichkeit Schopenhauers sei hier bemerkt, daß der Zwang zu begrifflicher Zerlegung der lebendigen Wirklichkeit des beseelten Menschen durch Hervorhebung einzelner Wesenszüge einem unvermeidlichen Mißstand aller analysierenden Betrachtungsweise entspringt. Das Mißliche dieses Verfahrens wird deutlich angesichts der Tatsache, daß die geschilderten Wesenszüge nicht isoliert neben einander bestehen, sondern ihre Trennung nur der begrifflichen Analyse verdanken, während sie in ihrem konkreten Bestande zur untrennbaren Einheit des lebendigen menschlichen Charakters verbunden sind. Nicht mit begrifflichen Mitteln, sondern nur mit Hilfe phantasiemäßiger Anschauung läßt sich die Vorstellung dieser Charaktereinheit auf Grund der vollzogenen Analyse gewinnen. In dieser Weise ist die Persönlichkeit Schopenhauers geschaut worden von seinem großen Nachfolger Friedrich Nietzsche, dessen dritte Unzeitgemäße Betrachtung, „Schopenhauer als Erzieher", inspiriert ist von dem Eindruck

der Größe dieser Persönlichkeit. Vgl. Raoul Richter „Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk", 3. Aufl., 1917, S. 98, 140—42.

295. W III, 518, 539, 544, 593, 595, 608, 612, 637.

296. W I, 492; vgl. **6**, S. 216: „Ich habe wohl ergründet und gelehrt, was ein Heiliger sei, aber ich habe nie gesagt, daß ich einer wäre." Vgl. **8**. S. 216.

297. Vgl. **65**, S. 39—40.

298. Vgl. W I, 355—57, 462, 480—81; III, 500—02, 576; **6**, 103—108, 268. D X, 369, 387, 503—04, 529—30, 538, 541—47. Auch die imperativische Form des oben angeführten Moralprinzips (vgl. Anm. 295) bildet keine Gegeninstanz zu Schopenhauers Ablehnung einer Vorschriften erteilenden Ethik. Denn in jenem Moralprinzip wird lediglich die Formel fixiert, welche nach Schopenhauer ein Verhalten tatsächlich zur Richtschnur nimmt, das in den sogenannten moralischen Phänomenen sich darstellt, so daß auch hier, trotz scheinbarer Inkonsequenz, der erklärende Standpunkt gewahrt bleibt.

299. **60**, S. 14—15, 72, 73, 77.

300. **13**. S. 132—33, 145—46. Nur eine ganz äußerliche Betrachtungsweise kann mit Kuno Fischer annehmen, „daß Schopenhauer einer der glücklichsten Menschen war, die je gelebt haben" (**13**, S. 132). Man lese daraufhin aufmerksam Gwinners Biographie in Verbindung mit den Selbstbekenntnissen Schopenhauers aus dem handschriftlichen Nachlaß! Mit Recht durfte Schopenhauer sagen, er habe sein Leben lang sein Kreuz getragen und habe dessen Druck gefühlt (**8**, S. 185—86). Vgl. **21**, S. 90f. Scheinbar spricht für Kuno Fischers Auffassung W IV, 374; vgl. jedoch dazu W IV, 384—85 — Auslassungen, in welchen Schopenhauer unverkennbar Persönliches und Selbsterlebtes darstellt. Vgl. **19**, S. 247.

301. **13**, S. 133. Vgl. dazu **42**, S. 6 ff.

302. **8**, S. 163.

303. **19**, S. 21—23.

304. **19**, S. 42—43 (N IV, 366—67).

305. Vgl. **9**, S. 47, 61; **19**, S. 22—23, 40, 52.

306. **19**, S. 161, 164.

307. **8**, S. 181—82, 185—86; **19**, S. 246—47, 265.

308. N IV, 350 (§ 656); vgl. **8**, S. 306.

309. W V, 693.

310. W IV, 167, 186; V, 15; **6**, S. 244. Herbarts Gedanken sind nach Schopenhauer „ohne Leben, weil ohne Wahrheit" (**6**, S. 244), d. h. im Sinne Schopenhauers: sie lassen das lebendige Gepräge und die Wucht persönlichen Erlebthabens vermissen, welche die Früchte tiefer und klarer Einsichten sind.

311. **21**, S. 84; vgl. **19**, S. 246; **25**. S. 26—28; **42**, S. 7, 17, 33; ferner den Brief von v. Doß vom 19. Februar 1856: **9**, S. 282—83.

312. Der innige Zusammenhang zwischen Lehre und Leben bei Schopenhauer ist zuerst klar erkannt worden von Fortlage, der in seiner Rezension der „Welt als Wille und Vorstellung" in der „Neuen Jenaischen Literaturzeitung" 1845 schreibt: „Schopenhauer ist ein Philosoph wie die alten Stoiker, ihm ist die Philosophie nicht nur ersonnenes System, sondern Lebensprinzip, Charakterstimmung, und es ergibt sich aus dem Ton des ganzen Werkes, daß dessen ethisches Resultat mehr als seine spekulativen Prämissen den eigentlichen Grundhebel seiner Hervorbringung gebildet habe" **16**, S. 201, **9**, Vorrede, S. XIV—XV.

313. Vgl. **19**, S. 42—43, 246; N IV, 366—67.

314. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches: Vermischte Meinungen und Sprüche, § 86; Morgenröte, § 377.

315. Grundlegende Gesichtspunkte, welche unserer Klarstellung des Verhältnisses von Lehre und Leben bei Schopenhauer zugute gekommen sind, finden sich bereits entwickelt bei Raoul Richter, **65**, S. 38—40; vgl. derselbe: Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk, 3. Aufl. 1917, S. 87—88. Zu dem Reifsten und Aufschlußreichsten, was über das Verhältnis von Persönlichkeit und Lehre bei Schopenhauer gesagt worden ist, gehören die Ausführungen von Rud. Lehmann im 1. Kap. seines mehrfach erwähnten Buches (**42**). Vgl. ferner Volkelt: **25**, III. Abschnitt; Friedr. Paulsen: Arthur Schopenhauer. Der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit. Deutsche Rundschau, Bd. XXXII (1882), S. 61 ff.; Ludw. Schemann, **9**, Vorrede; Th. Ruyssen, **21**, Kap. III; Max Brahn, **3**, Einleitung. Am genialsten ist das Bild der Persönlichkeit Schopenhauers gesehen von Friedrich Nietzsche in seinem „Schopenhauer als Erzieher" (**62**). Ein Zerrbild bietet auf Grund schiefer und einseitiger Betrachtung Rud. Haym (**38**). Nicht besser macht es Otto Liebmann, Kant und die Epigonen (1865), Neudruck der Kant-Gesellschaft, 1912. S. 157—58; Gedanken und Tatsachen, Bd. II, S. 261 ff. Zu dem Oberflächlichsten, was über das Problem der Persönlichkeit Schopenhauers und des Verhältnisses von Lehre und Leben bei ihm geschrieben worden ist, zählt die Schrift des Feuilletonisten Grafen H. Keyserling, Schopenhauer als Verbilder, Leipzig 1910.

316. **19**, S. 246. Daß Schopenhauer mit der gleichen Objektivität, mit welcher er andere betrachtete, sich selber zu beurteilen wußte, zeigt Frauenstädts Bericht, nach welchem ihm Schopenhauer unverhohlen bekannt hat, so sehr ihm auch seine intellektuelle Physiognomie gefalle, so wenig gefalle ihm doch seine moralische. „Schopenhauer unterschied nämlich die intellektuelle Physiognomie des Menschen von der moralischen. Jene ließ er in Aug' und Stirn, diese in der untern Partie des Gesichts um Mund und Kinn seinen Sitz haben", 8, S. 280; vgl. D XI, 144.

317. Daß es sich dabei nicht einfach um anthropomorphe Übertragung, sondern um verwickelte und subtile Zusammenhänge handelt, versteht sich von selbst. Ebenso, daß durch Aufdeckung solcher Zusammenhänge die Metaphysik Schopenhauers oder gar die Metaphysik überhaupt keineswegs ins Reich individueller Privatmeinungen verschoben wird. Sondern indem das Objekt metaphysischer Forschung unwillkürlich durch das Medium der Temperamentsanlage und Individualität des Denkers erblickt wird, zeichnen sich unvermerkt gewisse Züge derselben in dem Ergebnisse ab. Vgl. Fr. Paulsen, a. a. O. S. 76—77.

318. N IV, 206 (§ 330a). Die Aufzeichnung stammt aus dem Jahre 1818; vgl. N IV, 454.

319. W II, 458—59; vgl. dazu die Worte aus dem handschriftlichen Nachlaß: N IV, 205—06 (§ 330); ferner N IV, 204 (§ 328). Als wertvoller Fingerzeig für das innere Verständnis der offenkundigen und vielerörterten Schwächen in Schopenhauers Persönlichkeit können gleichfalls eigene Worte des Philosophen aus demselben Kapitel dienen: „Wie nun offenbar die allermeisten stets klein sein müssen und niemals groß sein können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, daß

nämlich einer durchaus, d. h. stets und jeden Augenblick, groß sei... Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum sein, nur sich im Auge haben, und das heißt klein sein." (W II, 453)

320. W II, 85. Vgl. W V, 545: „Der Stil ist die Physiognomie des Geistes. Sie ist untrüglicher als die des Leibes."

321. Natürlich handelt es sich bei der gebotenen Charakterisierung nur um den Grundcharakter des philosophischen Denkens bei Schopenhauer; denn zweifellos fehlt es in seinen Schriften nicht an analytisch-kritisch gerichteten Partien, wie z. B. § 18 und § 23 der Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" zeigen. Daraus erhellt, daß der Gegensatz zwischen philosophischen Synthetikern und philosophischen Analytikern nur im Sinne typischer Verschiedenheiten betrachtet werden darf, zwischen denen es zahlreiche fließende Übergänge gibt. Vgl. **25**, S. 56—61. Wenn Schopenhauer erklärt, seine Philosophie sei auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt (W IV, 157), so ist damit das induktive Verfahren gemeint, welches, mit der Analyse des empirisch Gegebenen anhebend vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt, statt synthetisch-deduktiv zu verfahren.

322. Vgl. W V, 62, 65, 522; N IV, 349 (§ 653); ferner W IV, § 14: „Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie". Vgl. **13**, S. 134 f. Mit glücklicher Wendung sagt Kuno Fischer: „Die unglaubliche Frische, womit er die Eindrücke in sich aufnahm, weckte den Keim einer genialen Konzeption, woraus im Lichte seiner Intelligenz sich schnell die Frucht entwickelte." (**13**, S. 134.)

323. N IV, 338—39 (§ 630).

324. N IV, 359—60 (§ 681).

325. N IV, 348 (§ 652). Ähnlich W II, 215. Vgl. den Brief Schopenhauers an Erdmann: **9**, S. 332; ferner D XI, 110, Anm.

326. N IV, 340 (§ 632).

327. N IV, 352 (§ 657). Schopenhauer gebraucht den Ausdruck „Kniff" nicht ohne den Zusatz, sich damit „einer unwürdigen Redensart" zu bedienen (N IV, 351 Anm.; D XI, 95). Es besteht deshalb kein Anlaß, über diesen Ausdruck in Rudolf Haymscher Manier zu spotten. Vgl. **38**, S. 338.

328. Vgl. D XI, wo die Erstlingsmanuskripte der Jahre 1812—18 veröffentlicht sind. Vgl. dazu H. Hasse, Kant-Studien, Bd. XXIV, S. 149 ff. **21**, S. 93, 96, 104.

329. N IV, 351, Anm.

330. W VI, 223.

331 D XI, 67—68; **8**, S. 292.

332. W VI, 223.

333. W V, 638.

334. N III, 66, 157; IV, 19—20, 21, 23, 28, 33 und oft; W I, 359; II, 148, 436, 442, 475—77, V, 10, 15, 81, 86, 87, 443. Vgl. **54**, S. 96, 145—46; **21**, S. 305—06. Paulsen trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er von Schopenhauer sagt: „Er denkt nach, nicht um ein Buch oder ein System zu verfertigen, nicht um auf andere Eindruck zu machen, sondern um für sich selbst Klarheit zu erlangen über sich selbst. Ohne Umschweife, ohne Rücksichten geht er gerade auf die Lösung seines Problems los, durchaus ehrlich und durchaus sachlich. Seine schriftstellerische Wahrhaftigkeit und Sincerität, von welcher die persönliche wohl zu unterscheiden ist, ist innerhalb der modernen Philosophie fast ohnegleichen

chen. Er ist dadurch den griechischen Philosophen verwandte, welche in glücklicher Unschuld lebend, keiner Beurteilung ihrer Metaphysik als durch die Prädikate wahr und unwahr entgegenzusehen hatten. Die modernen Philosophen schreiben unter dem Druck des Bewußtseins, daß man ihre Gedanken auch nach den Kategorien gut und böse klassifizieren wird. Schopenhauer hat für seine Person den Stand der Unschuld durch die völlige Verzichtleistung auf Gunst wieder herstellt." (a. a. O. S. 70.) Vgl. **25**, S. 58; ferner die zutreffenden Ausführungen über Schopenhauers Denkart bei Cornill, **29**, S. 16.

335. W I, 9—10; N II, 16 (D IX, 75); **6**, S. 216; **8**, S. 758. Die Berührung Schopenhauers mit J. G. Fichte ist hier evident. Man vergleiche nur die Vorrede zur 1. Aufl. der „Welt als Wille und Vorstellung" mit dem Anfang der ersten Vorlesung von Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", Werke, Gesamt-Ausg. Bd. VII, S. 3—4.

336. **8**, S. 286; vgl. W IV, 156—57. Der gleiche Sachverhalt ist gemeint, wenn Schopenhauer seine Philosophie dem „Theben mit hundert Thoren" vergleicht: „von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen" (Vorrede zu den „Beiden Grundproblemen der Ethik", W III, 350).

337. N IV, 343; D XI, 459 (**8**, S. 250). Vgl. die ganz ähnliche Auslassung Schopenhauers in der „Kritik der Kantischen Philosophie": W I, 533; ferner W I, 13.

338. Die beiden angedeutenen Denkertypen könnte man mit Raoul Richter als den Typus des extensiven und den des intensiven Denkers bezeichnen. Vgl. **65**, S. 52—53, 59—60. Über die Vorherrschaft des metaphysischen Interesses in Schopenhauers Denkart vgl. auch **25**, S. 55—56, 66—67.

339. Vgl. **42**, S. 12, 35, 43, 97, 103; **25**, S. 52.

340. D XI, 131; vgl. N III, 69—70, 77, 78, 81, 82—83 Anm., 84, 86, 87, 88, 95, 96, 152, 153, 155; N IV, 26, 145, 146—48, 179, 180, 188, 189, 197, 198, 217, 218, 219, 220, 221—24, 264. In der kühnen Theorie einer „Duplizität unseres Bewußtseins" (N IV, 221) kommt nach dem Zeugnis dieses Erstlingsmaterials das metaphysische Ringen des jungen Denkers ergreifend zum Ausdruck. Wie dieser ursprüngliche Dualismus des Erkennens im Sinne einer Zweiheit heterogener Erkenntnisquellen in den „Werken" Schopenhauers zu einer relativ monistischen Auffassung im Sinne wesentlich homogener Auffassung des Erkennens weitergebildet ist, ohne daß sich die Spuren der ursprünglichen dualistischen Auffassung dabei verleugnen, ist von mir in meinem Buche „Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen" (**54**, S. 140—61) ausführlich gezeigt worden. Vgl. ferner H. Hasse, Kant-Studien, a. a. O.

341. Vgl. die in Anm. 334 herangezogenen Worte Paulsens. Dazu die sehr charakteristischen Worte Schopenhauers gegen Ende des Kapitels „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen", W II, 217, welche seine innere Verwandtschaft mit den griechischen Philosophen belegen können. Ferner **25**, S. 58—59.

342. Z. B. Rud. Haym, **38**, S. 351—54; vgl. **13**, S. 531—35.

343. **6**, S. 25.

344. W VI, 282.

345. **6**, S. 24; vgl. W I, 10.

346. Vgl. W I, 10.

347. W V, 552. Vgl. dazu **57**; **65**, S. 71—72. Die „Klarheit, Faßlichkeit, Bestimmtheit und anziehende Lebendigkeit" des Vortrags, welche Schopenhauer an David Hume bewundert, sind ihm selbst in hohem Grade eigen. Vgl. **8**, S. 387. Daß sich Schopenhauer der Vorzüge seines Stils vollauf bewußt war, geht aus verschiedenen Zeugnissen hervor. Vgl. z. B. **6**, S. 25, 81; **9**, S. 151. Ferner H. Hasse, Schopenhauers Bedeutung für die deutsche Sprache; in: Von deutscher Sprache und Art, Frankfurt a. M. 1925, S. 83—111.

348. Vgl. dazu Schopenhauers programmatische Worte über „die schöne, kraftvolle und prägnante Schreibart . . ., welche den Klassiker macht", in der Abhandlung „Über Schriftstellerei und Stil": W V, 562; ferner 555—56. Diese Worte sind zwanglos und ohne Einschränkung auf ihren Verfasser anwendbar. Vgl. Friedr. Nietzsche: Der Stil in philosophischen Schriften; Jugendschriften, München 1923, S. 265. Vgl. **21**, S. 104. Gleich Volkelt erhebt Ruyssen mit Recht Einspruch gegen jene einseitige und schiefe Betrachtungsweise, welche Schopenhauer in der Art R. M. Meyers und K. Joëls unter Verkennung herrschender Wesenszüge zum „Philosophen der Romantik" stempeln will, und sucht neben den Zügen, die Schopenhauer mit den Romantikern teilt, unbefangen die trennenden Eigentümlichkeiten aufzudecken, Vgl. **25**, S. 50, 80, 268, 276, 293, 386—88; **21**, S. 97—105, 184, 239, 305; **54**, S. 82—83, bes. Anmkg. 7; andererseits R. M. Meyer, Die deutsche Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, 4. Aufl., Berlin 1910, Bd. I, S. 78; K. Joël, Nietzsche und die Romantik, Jena und Leipzig 1905, S. 202—278; E. Seillière, Arthur Schopenhauer als romantischer Philosoph. Deutsch von Oppeln-Bronikowski, Berlin 1912. Schopenhauers ausgesprochene und scharf betonte Gegnerschaft gegen die Romantik und ihre führenden Vertreter (vgl. z. B. W II, 144) schließt allerdings gewisse geistverwandte Züge in seiner eigenen Denkweise nicht aus. Indessen verhindert schon Schopenhauers inniges Verhältnis zur Aufklärung diese Züge, zu jener einseitig dominierenden Bedeutung zu gelangen, welche man voraussetzt, wenn man ihn schlechthin als romantischen Philosophen oder Philosophen der Romantik bezeichnet, wie es kurzsichtigerweise so oft geschieht. Vgl. **42**, S. 66 ff. Vgl. oben Anm. 73.

349. Vgl. Vitae curriculum: W VI, 256: „Deinde (quod coeperam), jugi illa veterum scriptorum, imprimis philosophorum Graecorum, lectione, etiam compositio mea Germanica, sive stilus, magnopere adjutus, emendatus, correctus est." Vgl. **19**, S. 162; ferner Schopenhauers so beachtenswerte Auslassung: „Die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder literarische Streben: geht der euch unter, so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, daß sie nie Latein geschrieben haben." W II, 143. Vgl. „Über die Verhunzung der deutschen Sprache": N II, 119—82, bes. 123—24, 175.

350. Die stilbildende Wirkung Voltaires auf Schopenhauer wird besonders hervorgehoben von Wapler, **69**, S. 389.

351. Vgl. **57**, S. 7, 105—09.

352. Vgl. W I, 569; V, 545. Das Grundmotiv seiner gesamten Polemik hat Schopenhauer ausgesprochen in seiner Abhandlung „Über Schriftstellerei und Stil": „Es ist durchaus falsch, die Toleranz, welche man gegen stumpfe, hirnlose Menschen, in der Gesellschaft, die überall von ihnen wimmelt, notwendig haben muß, auch auf die Literatur

übertragen zu wollen. Denn hier sind sie unverschämte Eindringlinge, und hier das Schlechte herabzusetzen, ist Pflicht gegen das Gute: denn wem nichts für schlecht gilt, dem gilt auch nichts für gut." (W V, 540). Völlig abzulehnen ist die Auffassung, nach welcher Schopenhauers Gegnerschaft gegen die Universitätsphilosophie ein Ergebnis seiner akademischen und literarischen Mißerfolge sein soll, da seine Opposition gegen die „Katheder"- und „Soit-disant-Philosophen" viel älteren Datums ist. (Vgl. **6**, S. 36, 39; W VI, 238.) Höchstens ließe sich eine Verschärfung des Gegensatzes durch jene Erfahrungen behaupten. Schon in seiner Vorlesung aus dem Jahre 1820 eröffnet Schopenhauer, ähnlich wie im Anhange des Hauptwerkes (W I, 660—61), eine scharfe, durch bittere Ironie gewürzte Polemik gegen die Erkenntnis-Methoden und -Unmethoden der nachkantischen Idealisten. Vgl. D IX, 236—37; dazu H. Hasse, Nord und Süd, a. a. O., S. 59—60; **8**, 42—43.

353. W I, 128—29; II, 148, 217; V, 10, 41—42.

354. W I, 129, 200; II, 148—49; V, 9—10.

355. W I, 130; D IX, 550—51. In der Anlehnung an die Platonische Bestimmung der Philosophie berührt Schopenhauer sich eng mit J. G. Fichte. Vgl. dessen „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (Werke Ges.-Ausg., Bd. VII, S. 4), eine Schrift, die Schopenhauer nicht unbekannt war. Vgl. N III, 118—19. Vgl. oben Anm. 335.

356. W I, 577; II, 54—55, 96; IV, 99; V, 15. Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft, 2. Aufl., S. 741, 760, 865; Vorrede 2, S. XXXV. Dazu R. Reininger, a. a. O. Bd. 27—28 dieser Sammlung. S. 11—12.

357. W II, 97; vgl. N IV, 19, 28—30, 150—51.

358. W II, 86; N IV, 34.

359. W I, 130—31; vgl. W I, 348, 492; D IX, 548—51.

360. N II, 9—10 (D IX, 69—70).

361. W I, 131; II, 554; IV, 156—57; V. 19; N IV, 18—19.

362. W I, 359; II, 148, 436, 442, 475—76; V, 15, 86, 87, 443; N IV, 20, 21.

363. N IV, 19—20, 21, 28, 33, 58, 150—51; W II, 148, 436, 476—77; **8**, S. 247 f. Der Ausdruck „Vernunftkünstler tritt schon bei Kant auf, freilich in ganz anderem Sinne als bei Schopenhauer (Kritik d. r. Vernunft, 2. Aufl., S. 745, 867); wieder in anderem Sinne begegnet uns der Ausdruck „Vernunftkunst" bei Fichte, Werke, Ges.-Ausg. Bd. VII, S. 144, 161.

364. W I, 359; II, 148, 436, 442, 475—77; V, 10. 15, 81, 86, 87, 443; N III, 66, 157; IV, 19—20, 21, 23, 28, 33 und oft. Vgl. **21**, S. 305—06; **54**, S. 96, 146.

365. W II, 212; vgl. W II, 148, 210—14; V. 26, 59.

366. W II, 148.

367. W I. 199—200; II, 148—49.

368. W II, 149.

369. W II, 207, 149—50.

370. W V, 57.

371. W II, 149; vgl. W V, 57—58.

372. W V, 58.

373. W I, 68; II, 185, 197, 198; N II, 27—28 (D IX, 87—88).

374. W II, 199.

375. W II, 184, 199, 542—43; N II, 19 (D IX, 80).

376. N II, 19, 26—27 (D IX, 80, 86); W V, 9—10.

377. N II, 23, 25 (D IX, 83, 85); N IV, 41, 42, 43, 48—49, 51 (§ 41); W IV, 186; V, 86—87, 415; **8**, S. 716.

378. N II, 26—27, 29, 30 (D IX, 86—87, 88, 90); N IV, 43; W V, 109—10.

379. W IV, 179, 206; V, 10.

380. W IV, 222; vgl. W II, 163, 252, 254; IV, 34—35, 47, 179—80, 182, 221; VI, 223. Mit diesen Gedanken wird Schopenhauer zum Vorläufer bedeutsamer Ausführungen Friedrich Nietzsches. Vgl. z. B. „Fröhliche Wissenschaft", Buch V, Nr. 373.

381. N IV, 339.

382. W I, 242—44, 252—56; II, 431—55, besonders 448; IV, 34—35, 206; V, 85, 441—42.

383. W I, 242—45, 255; II, 433—50; V, 10, 53—54; D X, 209—10.

384. W IV, 193; vgl. W IV, 167, 186—87, 220.

385. W VI, 223—24 (**9**, S. 82); vgl. W V, 10.

386. W II, 168; vgl. **14**, S. 178—79.

387. N IV, 13 (**18**, S. 61; **19**, S. 67); vgl. N III, 207.

388. Vgl. Nietzsche, Werke, Taschen-Ausg. Bd. XI, S. 263. Zur Gewinnung klarer Einsicht in diese Zusammenhänge vgl. die Kennzeichnung der Philosophie, wie sie von Nietzsche im 3. Kapitel des Vorwortes zum „Ecce homo" gegeben wird. Darin besonders die Worte: „Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist? Das wurde für mich immer mehr der eigentliche Wertmesser ... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich" (Werke, Taschen-Ausg. Bd. XI, S. 263). Vgl. dazu die oben (Anm. 380) erwähnten Worte aus der „Fröhlichen Wissenschaft".

389. W V, 15; vgl. W IV, 167, 186.

390. W I, 86—87, 128—30, 146—49; II, 200—218; III, 181.

391. W II, 190—92, 218; III, 186, 195, 206, 342—43; IV, 34—35, 169—70, 183, 221; N IV, 51, 255, 268, 354—55, 364. Auch die Absicht, reformatorisch auf die Zeitgenossen zu wirken, schließt Schopenhauer von der Philosophie aus. Vgl. **6**, S. 36, 39—40.

392. W I, 71, II, 10—11, 22—23, 43, 96, 317, 367—68, 719—20; IV, 16, 96, 220; V, 10, 12—13, 23, 25—26, 41.

393. W II, 138—39.

394. W II, 720; vgl. W IV, 128.

395. W I, 129, 165, 577; II, 227, 229, 411, 719—20, 758—59; III, 161—62; IV, 88—90, 115; V, 112. Bei der Erörterung der philosophischen Methode Schopenhauers gilt es, was häufig genug nicht geschieht, scharf zu unterscheiden zwischen der von Schopenhauer gelehrten und der von ihm geübten Methode. Die praktisch von Schopenhauer methodologisch befolgte Denkweise (ausführlich behandelt von Rud. Lehmann, **42**, S. 133 ff.) geht uns hier, wo es sich um Darstellung seiner Lehre handelt, nicht das Geringste mehr an.

396. W II, 141, 759; IV, 157.

397. W I, 129, 131, 645—46; II, 53—55, 74—76, 82—87, 96—100, 102—04, 122, 166—68, 208—09, 216, 323, 445, 761; III, 119, 121; IV, 156, 157, 179—80, 187, 191—92, 544; V, 15, 25, 56—58; N IV, 75, 76.

398. W II, 719—20.

399. W II, 189—90, 197, 218; IV, 128; N IV, 47.

400. W I, 19, 60—61, 535, 616, 648, 660—61; II, 79, 216, 339, 720; III, 53, 67, 128—30, 131, 140, 206, 289, 464, 527—28; IV, 35, 37, 221; V, 13, 16, 17; N III, 111, 131, 141, 142; IV, 64, 66, 67, 116; D IX, 184, 236—37, 401, 495, 496; X, 167—68. Daß Schopenhauer vor der Aufstellung seiner Gedankenreihen über das „empirische" und das „bessere Bewußtsein" einer Zustimmung zu Schellings Lehre von der „intellektuellen Anschauung" nicht abgeneigt war, habe ich an anderer Stelle gezeigt (vgl. Kant-Studien, a. a. O., S. 151—52; ferner N III, 128, 152; D XI, 13; dagegen N III, 141, 142; D XI, 391). Obwohl Schopenhauer zwischen „intellektueller Anschauung" und „besserem Bewußtsein" ausdrücklich unterscheidet (N III, 153), fällt, kritisch gesehen, auch das letztere unter das von ihm später so entschieden ausgesprochene Verdikt. Vgl. **54**, S. 140 ff.

401. W II, 181. Schief und oberflächlich wird Schopenhauers Stellung zum Problem philosophischer Methode dargestellt von E. Cassirer, dem nicht allein die neuere Schopenhauer-Literatur, sondern auch der von ihm behandelte Denker selbst, in wesentlichen Punkten unbekannt geblieben zu sein scheint. Vgl. **28**, S. 411.

402. W V, 72; N III, 64; vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft, 2. Aufl. S. 865—66.

403. N II, 21 (D IX, 81); vgl. W V, 11.

404. N II, 21—23 (D IX, 81—83).

405. N IV, 342—43; D XI, 459 (8, S. 250).

406. W V, 25; vgl. W I, 538—39; V, 58—59, 102—03.

407. W II, 189, 212; V, 25—26.

408. W II, 184—85; III, 139; IV, 174; N II, 18.

409. W II, 26—27. In seinen philosophischen Vorlesungen (1820) hat Schopenhauer, statt „Naturphilosophie", „Ästhetik", „Ethik", die Bezeichnungen „Metaphysik der Natur", „Metaphysik des Schönen", „Metaphysik der Sitten" bei Benennung der einzelnen Teilgebiete der Philosophie tatsächlich zur Anwendung gebracht. Vgl. D IX, 65; X, 15, 175, 367.

410. W II, 138—39, 166—69; III, 17; IV, 23, 191—92; V, 553—54; N IV, 64. Vgl. **54**, S. 191.

411. W V, 25.

412. W I, 534—35, 660; II, 53, 54, 95—96, 761; III, 22, 34, 98, 134—35, 272; IV, 62, 89, 99.

413. W I, 12, 23.

414. Vgl. in unserem Text S. 11—14.

415. W II, 222, 580; III, 159.

416. W III, 40 (Vierf. Wurzel, § 16); W I, 46—47, 60; III, 159—60.

417. Mit der „transzendentalen Ästhetik" Kants und ihrer Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit als Formen der reinen Anschauung erklärt sich Schopenhauer in solchem Grade einverstanden, daß er ihre Lehrsätze „den unumstößlichen Wahrheiten" beizählt und von ihnen „nichts hinwegzunehmen", sondern „nur einiges hinzuzusetzen" weiß („Kritik der Kantischen Philosophie", W I, 558—59). Wesentlich anders steht er der „transzendentalen Logik", insbesondere der „Analytik" Kants gegenüber. Hier wird vor allem die Kategorienlehre einer einschneidenden Kritik unterzogen, welche eine radikale Umgestaltung dieser Lehre verlangt. Von den zwölf Kategorien werden elf als „blinde Fenster" bezeichnet (W I, 570) und die Kategorie der Kausalität als

alleinige Form des reinen Verstandes a priori anerkannt. Die Rolle, welche dieser Verstand mit Hilfe der Kausalfunktion beim Aufbau der Sinnesempfindung zur objektiven Anschauung spielt, sieht Schopenhauer bei Kant in ihrer Eigenart ebenso mißverstanden, wie er im übrigen die klare Unterscheidung zwischen Begriff und Anschauung bei ihm vernachlässigt findet (W I, 559—76). „Ich verlange demnach" — heißt es in der „Kritik der Kantischen Philosophie" —, „daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten, jedoch einsehen, daß ihre Tätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloß sensual, sondern intellektual ist, und daß der so angeschaute Gegenstand, das Objekt der Erfahrung, Eins sei mit der Vorstellung, von welcher nur noch das Ding an sich zu unterscheiden ist" (W I, 572). Vgl. **46**, S. 164—65; **65**, S. 136—205.

418. W I, 559.

419. Kant, Kritik d. r. Vernunft. 1. Aufl., S. 97.

420. W III, 40.

421. W III, 42—43.

422. W III, 36, 40, 107, 406—07; I, 36.

423. W III, 18, 38 (Vierf. Wurzel § 4, § 51).

424. W III, 18 (Vierf. Wurzel § 5).

425. W I, 119; III, 36—37.

426. W III, 108, 175; D IX, 451. Irreführend und im Widerspruch mit seinen übrigen Ausführungen bezeichnet Schopenhauer in der Dissertation von 1813 „jenes über alle unsre Vorstellungen herrschende Gesetz" selbst als die „Wurzel" des Satzes vom zureichenden Grunde. (D III, 18). Ähnlich führen Schopenhauers Worte irre, in denen er den „sich vierfach darstellenden Grund" selbst als „vierfache Wurzel" bezeichnet. (W III, 126; vgl. W III, 40.) In der Bestimmung des Begriffs der „Wurzel" in Schopenhauers Lehre über den Satz vom Grunde sind somit weitgehende, bisher wenig beachtete Schwankungen nicht zu verkennen.

427. W III, 15—16, 39, 175 (Vierf. Wurzel § 1, § 52).

428. WIII, 20—21, 23, 25—29, 31, 38.

429. W III, 38—39 (Vierf. Wurzel § 15).

430. W III, 40, 175.

431. W III, 167—68 (Vierf. Wurzel, § 46).

432. Die Lehre von der unmittelbaren Gegenwart der empirischen Vorstellung hat Schopenhauer in § 19 der Schrift „Über die vierfache Wurzel" bedeutsam modifiziert: „Der Realismus übersieht, . . . daß das sogenannte Sein dieser realen Dinge doch durchaus nichts anderes ist als ein Vorgestelltwerden, oder, wenn man darauf besteht nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts ein Vorgestelltwerden *κατ' ἐντελέχειαν* zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen *κατὰ δύναμιν*" (W III, 45). Hier wird also das Merkmal „unmittelbarer Gegenwart der Vorstellungen" derart verschoben, daß nicht allein die Objekte der tatsächlich erfahrenen, sondern die der grundsätzlich erfahrbaren Wirklichkeit der ersten Klasse zugerechnet werden. Damit aber geht der empirischen Vorstellung der ursprüngliche Sinn ihres Merkmals der „unmittelbaren Gegenwart" verloren. Vgl. D III, 24; D IX, 229.

433. W III, 42.

434. W I, 39—42 (Welt als Wille und Vorstellung I, § 4); W III, 41—43 (Vierf. Wurzel § 17—18).

435. W I, 40—42; III, 42—43; D IX, 149, 228.

436. W I, 41.

437. W I, 42, 586; III, 42.

438. W I, 43; III, 66.

439. W III, 47; I, 586; vgl. W II, 52—53. Hier heißt es: „Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist. Dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität." Vgl. W II, 55.

440. W III, 47—49; vgl. W I, 586; II, 52; III, 110.

441. W III, 47—55, 406; vgl. W II, 55, 57.

442. W III, 51, 406.

443. W I, 586; III, 55, 170. Vom „Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität" läßt Schopenhauer einen eigenen Paragraphen handeln und erklärt an anderer Stelle, daß kein Begriff in der Philosophie mehr gemißbraucht worden sei als der der Ursache (W II, 53).

444. W I, 590—92; III, 104—05, 388.

445. W III, 55, 101 ff (Vierf. Wurzel § 23; in der 1. Aufl. von 1813: § 24, vgl. D III, 31 ff.), 406. Zur sachlichen Kritik der Polemik Schopenhauers gegen Kant vgl. **65**, S. 136—205.

446. W III, 67, 93; VI, 22. Beide verschiedenen Arten von Verstandesleistungen werden von Schopenhauer zwar unterschieden, aber nicht mit der Schärfe einander gegenübergestellt, die dem Grade ihrer Verschiedenheit entspricht. Vgl. **65**, S. 159; **54**, S. 33—34.

447. W III. 95; I, 40—44; vgl. W III, 64—70; W VI, 21—23, 34.

448. W I, 43—44, 53—54; II, 49—50; III, 64—67; 95, 405—06; VI, 23; D IX, 161 ff; **6**, S. 451.

449. W I, 43—45; III, 66—67; VI, 26; D IX, 171, 177, 183, 184, 199, 205. Daß das Wort „Anschauung" („anschaulich") in seiner Bedeutung bei Schopenhauer sich nicht auf das optische Gebiet beschränkt, sondern tropisch für die gesamte Erfahrung sinnlich gegebener Objekte gilt, bedarf kaum der Hervorhebung. Wichtiger ist die Abgrenzung des Begriffs der Intellektualität der (empirischen) Anschauung bei Schopenhauer gegen den Begriff der „intellektuellen Anschauung", welcher in der nachkantischen Spekulation eine berühmt-berüchtigte Rolle spielt. Vgl. W III, 67. Unter „Intellekt" versteht Schopenhauer dabei nicht den bloßen Verstand, sondern diesen in Verbindung mit den reinen Formen der Anschauung, Zeit und Raum. Vgl. W III, 72.

450. W I, 43; II, 32; III, 67, 80, 87; VI, 22; D IX, 172.

451. W I, 43; III, 101, 162, 163, 291.

452. W I, 43, 53; III, 66, 101.

453. W II, 18, 20, 202, 203, 222; III, 66, 72, 98. In seinen Ausführungen über das Verhältnis psychischer und physischer Erscheinungen neigt Schopenhauer offenkundig zu einer materialistischen Deutung der psychischen Phänomene, einer Deutung, welche die durchgängig-gesetzmäßige Abhängigkeit zwischen den Bewußtseinsvorgängen und gewissen physischen Korrelaten bald im Sinne einseitiger Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen umbiegt — der Intellekt ist eine Gehirnfunktion (W II, 10, 32, 232, 248, 251, 272, 279, 287, 292—93, 302, 308, 315, 316, 318—19, 335, 587; III, 66, 71,

101, 219, 220, 269—70, 272; IV, 114, 496; V, 55, 282) —, bald die psychischen Erscheinungen geradezu als physische charakterisiert (W II, 202, 203). Die zweite Auffassung kennzeichnet sich durch die Worte: „Was ist Vorstellung? — Ein sehr komplizierter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Tieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes ebendaselbst ist." (W II, 222.) Freilich ist mit solcher materialistischen Psychologie, die Schopenhauer, unter dem Einfluß von Cabanis, Flourens und Bichat, vertritt, keineswegs einem materialistischen Weltbilde vorgearbeitet. Denn auch das Physiologische, das doch nur als Erscheinung sich darbietet, ist andererseits zugleich ein Metaphysisches. Und metaphysisch lautet die Deutung der physischen und physiologischen Erscheinungen keineswegs materialistisch. „Die Erkenntnis" — so erklärt Schopenhauer einmal — „ . ist wirklich ein Akzidens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens" (W III, 281). „Unwissenheit und Vorurteil" — sagt Schopenhauer — „haben gegen diese Betrachtungsweise die Anklage des Materialismus erhoben, weil dieselbe, sich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Substanz, Seele, nicht kennt." (W II, 318; vgl. W III, 220, 281.) Dies gegen Cornill (**29**, S. 10); **49**, S. 85—88. Über die Gleichsetzung von Empfindung und physiologischer Erregung vgl. **66**, S. 121—**26**.

454. W I, 43, 53—54; III, 100—01 (Vierf. Wurzel § 22).

455. Daß Schopenhauer bei seiner Auffassung der Empfindungen als Veränderungen am Leibe als dem „unmittelbaren Objekt" die räumliche Außenwelt nicht ableitet, sondern voraussetzt, indem das „Innen", von welchem er ausgeht, bereits ebenso „objektiv" ist wie das „Außen", dem er zustrebt, zeigt E. Cassirer, **28**, S. 430—31. — Zu ähnlichen Verwicklungen führt Schopenhauers Lehre mit ihrer Ineinssetzung von Intellekt und Gehirn. Der Intellekt ist nach dieser Lehre einerseits Funktion des Gehirns (vgl. Anm. 453), andererseits aber gehört das Gehirn, als Objekt der empirischen Außenwelt, selbst zu den Erscheinungen derselben. Da also das Gehirn nicht bloß Erkenntnisorgan, sondern zugleich Erkenntnisobjekt ist, so bemerkt Kuno Fischer nicht unrichtig, daß diese Lehre in den circulus vitiosus gerate, das Gehirn als Gehirnphänomen betrachten zu müssen. (A. a. O. S. 508—09; ähnlich Volkelt, **49**, S. 85—86.) Indessen gesteht Schopenhauer glatt zu, daß wir genötigt sind, den Intellekt zugleich als Prius und als Posterius der objektiven Welt zu denken, erblickt darin jedoch keinen „Widerspruch", sondern eine Antinomie, welche mit dem Problem der Erkenntnis und jedem Versuche seiner Lösung unvermeidlich gegeben ist. Vgl. W V, 52—53 (Parerga und Paralip., Bd. II, Kap. III, § 30); vgl. **28**, S. 430.

456. W III, 69—70.

457. W VI, 23; ähnlich W III, 72.

458. W III, 64—87 (Vierf. Wurzel § 21); W I, 58—60; VI, 21—30.

459. Vgl. **28**, S. 416. Über die empirische Anschauung bei Schopenhauer handelt einsichtsvoll die gute und sorgsame Arbeit von J. Rieffert: **66**.

460. Über die Schwierigkeiten, welche sich aus der radikalen Verschiedenheit der Leistungen ergeben, die Schopenhauer dem Verstande zuschreibt, vgl. die Ausführungen meines Buches, **54**, S. 33—34; ferner **40**, S. 68; **65**, S. 159; **66**, S. 20, 46. Die Schwierigkei-

ten steigern sich noch dadurch, daß Schopenhauer dem allgemeinen Begriff der Kausalitätserkenntnis durch den Verstand jene unwillkürlichen Leistungen des Intellekts unterordnet, wie sie in genialen Einfällen, großen Entdeckungen, Apperçus und ähnlichen Arten intuitiven Erkennens vorliegen, Erscheinungen, welche auf Grund des rein psychologischen Merkmals der Unwillkürlichkeit und scheinbaren Begriffslosigkeit ihres Zustandekommens dem gleichen Verstande vindiziert werden, welcher, nach Schopenhauers Lehre, intuitiv die objektive Welt konstruiert. Diese geniale Verstandesintuition wird von Schopenhauer erörtert: W I, 54—56, 76, 97—98; II, 86—88, 156; III, 93, 95, 120, 530; V, 67, 635; N II, 31 (D IX, 90); D IX, 20, 220—21. Vgl. dazu **54**, S. 34, 61—72.

461. W III, 98, vgl. W I, 47; II, 19; IV, 113—14. In der 1. Aufl. der „Vierf. Wurzel" hat Schopenhauer die Annahme eines „Dinges an sich" als die eines „Undinges" abgewiesen (D III, 24), später dagegen in anderer Form zur Grundlage seiner Metaphysik gemacht. Das später anerkannte Ding an sich hat freilich, nach Schopenhauers ausdrücklicher Betonung, nicht den Charakter eines Objektes (das als solches notwendig mit entsprechenden subjektiven Bedingungen behaftet bliebe, also nicht „an sich" bestünde), als welches es der Philosoph anfänglich bekämpft (W I, 240, 564, 566; III, 45). Schopenhauers Stellung zum Problem des Dinges an sich bietet wichtige Anhaltspunkte für die Verfolgung der Entstehung bzw. der zeitlichen Entwicklung seiner Gedankenwelt. Vgl. **59**; ferner H. Hasse, Kant-Studien a. a. O.

462. W III, 99; ferner W I, 39—40, 602; II, 59—60, 62—63, 357—61; V, 119.

463. W I, 42, 586, 602, 622—25; II, 24—28, 62—63, 357—58; III, 49—50, 56—58, 99. Durch Schopenhauers Gleichsetzung von Materie und Substanz wird die „immaterielle Substanz" ganz folgerichtig zu einem sinnlosen Begriff. Vgl. W I, 625.

464. W III, 56—57; vgl. W I, 41, 601—02; III, 49—50.

465. W III, 58—59; vgl. W I, 193—96.

466. W III, 59; vgl. W I, 148, 173—74, 187—88, 190, 199—200; II, 58, 200.

467. W III, 60—61, 408—18. In seiner akademischen Antrittsvorlesung (1820) hat Schopenhauer vier Arten von Ursachen aufgestellt, eine Klassifikation, welche dadurch zustande kommt, daß er die Motive in zwei Sondergruppen, in anschauliche und in abstrakte, zerlegt. Vgl. D IX, 20—23.

468. W I, 54; III, 61, 92—93, 267, 275; IV, 295; V, 311; VI, 32, 33, 122; D IX, 12, 19, 211, 212.

469. W III, 92—93. Zum Begriff „Bewußtsein anderer Dinge", den Schopenhauer dem des „Selbstbewußtseins" gegenüberstellt, vgl. W II, 96, 222, 233; III, 389, 390, 393, 404; V, 105 Anm.

470. W I, 37, 60, 73—75, 77—80, 94, 132, 606, 617, 656—57, 659; II, 68—71, 73—74, 80, 171; III, 62, 113—18, 127, 177, 222—23, 250, 267, 276, 287, 412—14, 418, 529; V, 528, 650; VI, 21—22, 119, 122; N IV, 89, 128; D IX, 21—24, 234—42, 402—08; X, 145—46, 402—10.

471. W I, 114; vgl. W I, 78, 80; III, 168, 177; D IX, 22, 249, 453; N III, 42; IV, 33, 151. Vgl. **54**, S. 17.

472. W I, 78, 80; II, 74, 78; III, 115; D IX, 249—59, 277.

473. W I, 78; D IX, 250—51.

474. W III, 114.

475. W III, 115; vgl. W I, 80, 357, 645—46, 660; II, 53, 74—75, 96, 98—100, 122, 167, 208—09, 761; III, 171; IV, 190—92, 186—87; V, 15; N IV, 75—76, 378—79.

476. W I, 77; II, 73, 76; III, 115, 132, 412.

477. W III, 119; vgl. W I, 78, 573—74; II, 74; N IV, 345. Hauptquellen: „Vierf. Wurzel", § 28; „Welt als Wille und Vorstellung", § 9.

478. W I, 81—90; II, 128—36; III, 122—23, 132; D IX, 242—365.

479. W I, 73—74, 77, 91, 105; II, 69 –71; III, 114, 117—19; D IX, 240—41, 243, 261, 366—67, 421, 498.

480. W I, 77—78; III, 115—17; vgl. W V, 562, 568—71, 573—74, 582.

481. W III, 116, 132; vgl. W I, 105.

482. W I, 91—92, 561; II, 95; III, 129, 132—33, 140; N IV, 376; D IX, 360, 368, 369.

483. W II, 138—39.

484. W II, 103; vgl. W I, 108—09, 673; II, 103—04, 120—21; 138—39; III, 119—20, 124; V, 20; N IV, 377, 382—83; D IX, 260, 515—26. Vgl. **54**, S. 162.

485. W I, 108—09; II, 103—05; III, 120; D IX, 515—39. In der Unterscheidung r e f l e k t i e r e n d e r und s u b s u m i e r e n d e r Urteilskraft folgt Schopenhauer den Spuren K a n t s (W I, 109; III, 120). Vgl. K a n t, Kritik d. Urteilskraft, Einltg., S. XXVI u. S. 311—12; Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 171—72, 304, 360, 674. Auch nach Kant bildet die Urteilskraft „ein besonderes Talent, . . . welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will" (Kritik d. r. V., 2. Aufl., S. 172). Über den Mangel dieser Fähigkeit spricht sich Kant in einem Schopenhauer höchst verwandten Sinne aus. (Vgl. Kr. d. r. V., S. 174, Anm. und Welt als Wille u. Vorstellung, W I, 108—09.)

486. W III, 121; vgl. D IX, 261.

487. W III, 122, 131; vgl. W I, 48, 58, 126; II, 121; III, 37, 38, 88, 124; VI, 30; N IV, 19; D IX, 263—64, 369, 426, 507; vgl. **54**, S. 20, Anm. 3. Aus Schopenhauers Definition des Wahrheitsbegriffs ergibt sich bei ihm ganz folgerichtig die Ablehnung aller sogenannten „i n n e r e n Wahrheit" als Selbstwiderspruch. Vgl. W III, 123—24; D IX, 266.

488. W III, 122. In § 30 der „Vierf. Wurzel" dagegen erklärt Schopenhauer das S c h l i e ß e n für das „eigentümliche Geschäft der Vernunft" (W III, 123).

489. W I, 91; vgl. W I, 92; II, 122, 139; III, 87—88, 121—22; D IX, 369.

490. W III, 422—24 („Vierf. Wurzel", § 30—31); W II, 121; D IX, 264—67.

491. Ursprünglich hat Schopenhauer die transzendentale Wahrheit, mit Anlehnung an die Kantische Terminologie, m e t a p h y s i s c h e Wahrheit genannt, ein Sprachgebrauch, der sich von der 1. Aufl. der Schrift „Über die vierfache Wurzel" (1813) in den 1. Band der „Welt als Wille und Vorstellung" (1819) eingeschlichen hat und noch in den philos. Vorlesungen (1821) eine Rolle spielt. Vgl. D III, 59; W I, 119, 120, 154; N IV, 90; D IX, 267. Zum Verständnis des Ausdrucks „metaphysisch" und der Gleichstellung von metaphysisch und transzendental vgl. D IX, 267, besonders aber die instruktiven Ausführungen in dem Abschnitt „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie" im 1. Bd. der „Parerga und Paralipomena; W IV, 102; ferner W III, 57; endlich R. R e i n i n g e r,

Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. 45—46, 114, 139—46.

492. W III, 124—26 („Vierf. Wurzel" § 32—33); D IX, 267—69; vgl. W I, 58; II, 121.

493. W III, 126. Dem von Th. Ruyssen (**46**, S. 168—69) erhobenen Vorwurf des Mangels an Systematik in Schopenhauers Aufstellung verschiedener Arten von Wahrheiten ist entgegenzuhalten, daß es sich bei dieser Aufstellung nicht um eine deduktive Ableitung solcher Arten aus einem allgemeinen Prinzip handelt, sondern um eine Gliederung induktiv ermittelter Wahrheitsgruppen, eingeteilt nach den Übereinstimmungen und Verschiedenheiten, welche sich an ihnen vorfinden. Ruyssens Kritik kommt an dieser Stelle auch im einzelnen über sehr oberflächliche Erwägungen nicht hinaus.

494. W III, 148.

495. W III, 149.

496. W I, 121—22; II, 46; III, 150; D IX, 137—39.

497. W I, 114—21; III, 151—53.

498. W I, 115; III, 157.

499. W I, 114—23 („Welt als Wille u. Vorstellung", Bd. I. § 15); III, 151—57 („Vierf. Wurzel" § 39); vgl. **6**, 115, 195—96. Über das Kapitel vom Seinsgrunde bemerkt Schopenhauer: „Dieses Kapitel hatte 1813 zuerst Goethes Aufmerksamkeit auf mich gezogen." (Brief an Frauenstädt vom 10. Juni 1852; vgl. **6**, S. 196.)

500. W I, 123—28, 176, 178, 296; II, 43—47, 104—05, 209, 212, 226; III, 132, 283—84, 291; IV, 63, 111; V, 105, 118; N IV, 92, 93; D IX, 431, 536—37, 544—45; X, 91—92.

501. W III, 391—92; vgl. W III, 161.

502. W I, 153; III, 161.

503. W III, 162—63; vgl. W I, 153—54, 182, 377, 515; III, 417—18. Klarer als die endgültige Gestalt der Schrift über den Satz vom Grunde legt die Dissertation von 1813 den Gesichtspunkt dar, welcher zur Aufstellung einer vierten Gestaltung des Satzes vom Grunde führt. Hier wird gezeigt, daß die Motivation deshalb nicht unter den Grund des Werdens (Das physische Gesetz der Kausalität) fällt, weil das Handeln a parte priori, neben dem es auslösenden Motiv, bedingt ist durch das Subjekt des Wollens, welches als solches außerhalb der Reihe physischer Realgründe liegt (vgl. D III, 77—83, § 45 u. § 46; dazu: W III, 173—74). Die These, nach welcher die Motivation die Kausalität von innen gesehen ist, findet sich in der Dissertation noch nicht vertreten, sondern nur (in den Schlußworten von § 46) mit geheimnisvoller Andeutung vorbereitet. Dort heißt es: „Vergleiche ich meine Darstellung der drei ersten Gestaltungen unsres Satzes mit Bildern, die ich aus einer Laterna magica an die Wand geworfen und vorübergeführt hätte, so ist jetzt, bei der vierten, eine Luke aufgegangen, durch welche ein Licht einfällt, vor dem meine Bilder teils verschwinden, teils zusammenhängend, undeutlich und verworren werden." (D III, 83.) Vgl. dazu **59**, S. 15 ff.

504. W III, 170—71, 387; vgl. W I, 590—93.

505. W III, 175; V, 442; vgl. D XI, 93—94.

506. W I, 69—71; III, 175; vgl. W I, 545.

507. W I, 60—71 („Die Welt als Wille u. Vorstellung", Bd. I, § 7). Unter dem Gesichtspunkt dieser seiner allgemeinen Ergebnisse betrachtet

Schopenhauer auch den Kerngehalt der Kantischen Erkenntniskritik: „Das Wesen der Kantischen Kritik geht darauf aus, den Satz vom Grunde als Form der Erscheinung der Objekte darzustellen, das Subjekt aber davon frei zu lassen. Vollendet ist diese Ansicht aber erst durch meine Abhandlung (sc. „Über die vierfache Wurzel") und erst durch diese gezeigt, daß Zeit, Raum, Kausalität und Wahrheit nur Gestalten des Satzes vom Grunde sind, der alle Objekte als Form einschließt" (D XI, 206).

508. W III, 174—75 („Vierfache Wurzel" § 51); W I, 64. Zur kritischen Beleuchtung der vierfachen Gliederung des Satzes vom Grunde, welche Schopenhauer vertritt: vgl. den interessanten Brief seines Göttinger Lehrers G. E. Schulze. Er findet sich abgedruckt: **16**, S. 72—74.

509. W I, 31.

510. W III, 174—77.

511. W I, 252; III, 18, 168, 174; N IV, 26, 223. Vgl. **54**, S. 23, Anmerkung 1.

512. W, I, 37, 72—75; II, 68—71; III, 62, 113—15. Eine „schwache Spur von Vernunft" gesteht Schopenhauer allerdings den „vorzüglichsten Individuen der obersten Tiergeschlechter" zu. Vgl. W II, 72.

513. W II, 53; vgl. W I, 357, 645—46; II, 75, 82—83, 98—100; III, 115, 171; IV, 192; V, 15; D IX, 539.

514. W II, 53—54, 95—96, 134—35, 761; III, 134; IV, 62, 89, 99.

515. W I, 72, 94, 132, 604, 645—46; II, 114—15. Daß auch Begriffe, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, z. B. der Begriff einer bestimmten Stadt, einer bestimmten Persönlichkeit, in ihrer Eigenschaft als Begriffe, doch der Abstraktheit und Allgemeinheit nicht entbehren, hebt Schopenhauer ausdrücklich hervor: W I, 80; II, 122—23.

516. W I, 73, 101; III 117.

517. W I, 72, 604; II, 163, 323; III, 115, 117, 535; N IV, 34.

518. Vgl. oben Anm. 482.

519. W I, 78.

520. W I, 605; II, 323.

521. W I, 72, 91, 109, 132, 572, 604; II, 90—91, 95, 99; V, 57.

522. W I, 78; II, 74; III, 115, 117. Den Unterschied zwischen kausaler und repräsentativer Beziehung des Begriffs zur Anschauung verkennt Schopenhauer nicht, unterläßt es aber, diesen Unterschied mit gebührender Schärfe zu betonen. In dem Mangel an ausreichend klarer Unterscheidung beider Gesichtspunkte ähnelt er seinem großen Vorgänger David Hume. Vgl. H. Hasse, Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, München 1920, S. 23—39.

523. W II, 54, 75, 82, 88, 90—91, 121; III, 121; D IX, 539.

524. W I, 94; D IX, 382—83.

525. W I, 129; II, 139; III, 37; V, 29; N III, 158; D IX, 549.

526. W I, 108; vgl. W I, 113; II, 89—90; V, 29—30; D IX, 536. Vgl. oben in unserem Text S. 90 (Anm. 357).

527. W I, 111; D IX, 527, 531, 549.

528. W I, 109; D IX, 525—28.

529. D IX, 527; W I, 109; II, 139; III, 37; V, 29.

530. W I, 108—09; II, 139; III, 37; V, 29—30.

531. W I, 125, 617; III, 118; D IX, 506, 534—39.

532. W I, 108—10; 114; II, 151; III, 280; D IX, 515, 527.

533. W I, 110; II, 83—84. 95. 97, 125—26. Eine ausführliche, breit angelegte Erörterung der Syllogistik bieten Schopenhauers philosophische Vorlesungen: D IX, 293—356.

534. W I, 113; II, 121, 139, 216; III, 122; N IV, 377—78; D IX, 342—43, 359—62, 535.

535. W I, 85, 113—14; II, 85, 88; D IX, 535.

536. Vgl. **54**, S. 175.

537. W I, 94; II, 163; D IX, 383.

538. W I, 74, 80—81, 104, 579; II, 74—75, 163; III, 115, 117, 535; IV, 42, 190.

539. W I, 579; vgl. W I, 613; II, 86.

540. W I, 615.

541. N IV, 301; fast wörtlich so: D X, 87; vgl. D X, 306, 340.

542. W I, 101—03; vgl. W I, 98—99; II, 77, 115; V, 259, 446; D IX, 388—89, 391.

543. W I, 74, 94, 97, 100, 130; II, 73, 88, 163; III, 119, 535; D IX, 379, 386—87; D X, 87—88; N IV, 301.

544. W I, 133, 605; III, 117—18, 413.

545. W I, 104, 113, 242, 617; II, 69, 74. 95; III, 117, 133, 535; N III, 42, 64—65; D IX, 251, 258, 403, 506.

546. W I, 55—56, 74—75, 77, 94, 97; II, 86; D IX, 383, 386.

547. W I, 105, 107, 617; D IX, 506.

548. W I, 55—56, 91—92, 95, 97, 107, 113; III, 119; D IX, 384, 506—07.

549. W I, 105—08, 113, 617; D IX, 506—07.

550. W II, 74, 86; vgl. W II, 163.

551. W II, 84—85, 93; V, 57.

552. W II, 85, 89; II, 163, 223; vgl. W I, 577.

553. W I, 47—48, 58, 91; III, 88, 121—22. Vgl. oben Anm. 489.

554. W I, 48, 577, 582. Vgl. **54**, S. 18. Ähnlich bereits Kant, Kritik d. r. Vernunft, 2. Aufl., S. 350.

555. Vgl. **54**, S. 184—93; **49**, S. 123—24; **41**, S. 64. Anfänglich hat Schopenhauer interessanterweise den Begriff im Sinne der Kantischen Kategorie (mit polemischer Wendung gegen Schelling) als integrierenden Bestandteil der ursprünglichen Anschauung hingestellt. Vgl. die kritischen Anmerkungen zu Schelling: N III, 131—32.

556. W I, 55, 94, 97—98, 572; II, 86—88, 91, 156; III, 93, 95, 530; V, 635; VI, 223; N II, 31 (D IX, 90); D IX, 20, 220, 382—91.

557. W II, 83—87, 89, 445, 474; III, 120; IV, 544; V, 62, 453; N IV, 298. Im Sinne der zweiten Auffassung des Intuitiven sagt Schopenhauer: „Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntnis, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt." (W II, 86—87.) Zur Unterscheidung der logischen und der psychologischen Bedeutung der Anschauung für das Denken vgl. **54**, S. 193, 195—96.

558. Vgl. **54**, S. 63—70; **49**, S. 123, 127—28; Benno Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens, 2. Aufl., Tübingen 1908, bes.

S. 27—52. Dem geklärten Verständnis intuitiven Denkens kommt Schopenhauer am nächsten in seiner Lehre von der „unbewußten Rumination": W II, 156; V, 66—67, 635; vgl. **54**, S. 63—64, 201—02.

559. W II, 103.

560. W I, 554, 558, 561, 579, 603—04.

561. W I, 561; vgl. **65**, S. 160—74; **66**, S. 98—102, 143—44.

562. W II, 74—75, 83, 85, 94, 96—98, 100; III 115; D IX, 539.

563. W I, 645—46; II, 54; III, 129, 140, 234; IV, 34—35, 38, 42—43; 189—90, 194; N IV, 71, 72, 73, 75—76; Vgl. **49**, S. 57—58, 132.

564. N IV, 71 (§ 75).

565. W I, 133—34.

566. W I, 101—04; II, 106—19; V, 185; bes. W I, 102; II, 107.

567. W II, 116—19.

568. W I, 538—39; III, 98; IV, 101—04, 110—11. Vgl. R. Reininger, Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. 55 ff.

569. Vgl. oben in unserem Text S. 121. Dazu Anm. 461.

570. W I, 33, 36, 46; III, 39—40.

571. W I, 33—34, 47; II, 14—15, 28, 376; III, 41, 45; IV, 104; V, 119; D IX, 229; X, 74—75. Mit der Verbindung von empirischer Realität und transzendentaler Idealität folgt Schopenhauer terminologisch und sachlich den Spuren Kants. Vgl. Kritik der r. Vernunft, 2. Aufl., S. 44, 52. Über die Welt als mittelbare, potentielle Vorstellung vgl. **49**, S. 76—77, 404.

572. W I, 33—34; II, 10—12; III, 45. Hauptquellen für die „idealistische Grundansicht" sind: W I, § 1—7; II, Kap. I; III, 43, § 19; IV, 15—44; D IX, 113, Kap. 1; 228—29; N IV, 97 (§ 107).

573. W I, 34, 35, 46, 240, 554—55, 564, 566, 638—39; II, 14.

574. W I, 35—36; II, 24; III, 158—59.

575. W I, 68—69, 71; II, 14, 18.

576. W I, 62—71; II, 20—28. Im Ergänzungsbande zum Hauptwerk findet sich die bezeichnete Antinomie ausgebaut zu einer dramatischen Wechselrede zwischen Subjekt und Materie. Die Auflösung wird auch hier in der Phänomenalität und Korrelation beider Glieder gefunden: W II, 26—28.

577. W II, 9—10, 12, 13, 16. Die Bezeichnung der vorgestellten Welt als „Gehirnphänomen" zeigt die gleiche Einmischung des Physiologischen in die erkenntnistheoretischen Gedanken, die bei der Bezeichnung des Intellektes als „Gehirnfunktion" zu konstatieren war (vgl. oben S. 84, 117—18; ferner Anm. 453, 455) und die für Schopenhauers Denkweise so charakteristisch ist. Fordert doch Schopenhauer mit ausdrücklichen Worten eine Ergänzung der Kantischen Erkenntnistheorie durch physiologische Gesichtspunkte (W II, 318); nur daß das Streben nach solcher Ergänzung bei ihm zur Quelle einer verwirrenden Verquickung der Betrachtungsweisen wird (vgl. oben S. 84). Die genannte Verquickung zeigt sich auch bei dem in eine überaus reizvolle Fabel gekleideten idealistischen Gedankengang: N IV, 97 (§ 107).

578. W I, 71; II, 10—11, 22—23, 43, 96, 317, 367—68, 719—20; IV, 16, 96, 220; V, 10, 12—13, 23, 25—26, 41.

579. Hauptquellen: W I, § 1—7; II, Kap. 1. Auch im 1. Kapitel des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk: „Zur idealistischen Grundansicht" finden sich die beiden unsererseits unterschiedenen Fassungen der idealistischen These unversöhnt neben einander. Vgl. **49**, S. 62—74.

580. W I, 38—39, 50, 242—43, 536; III, 175; D IX, 454—58.

581. W I, 47. Kant, Kritik d. reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 69—70. 349—50.

582. W I, 50—51, 358, 536—37; II, 10; III, 35; IV, 248; 250. N IV, 100; D IX, 584—87. Zur Kritik der Kant-Auffassung und Kant-Auslegung Schopenhauers vgl. die wichtigen Klarstellungen Raoul Richters: **65**, S. 113—36.

583. N IV, 178, § 275, (D XI, 29); vgl. N IV, 178, § 273, (D XI, 2).

584. W I, 49—51; N IV, 101; D IX, 484—87. Schärfer wird der Unterschied zwischen träumendem und wachem Bewußtsein fixiert: W IV, 264.

585. Vgl. **49**, S. 80, 119; **42**, S. 66; **65**, S. 113—36.

586. Vgl. **6**, S. 216.

587. W I, 91, 107, 110—12, 125, 296; II, 104—05, 140, 204—05, 209—11; III, 55—57, 106, 283—84, 401.

588. W II, 61, 104—105, 140; D IX, 120—42; X, 90—93.

589. W I, 107, 112—13.

590. Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 1. Aufl., S. IX, S. 740—42; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft Vorrede. Vgl. W I, 176.

591. D IX, 120.

592. W I, 111, 123—26; II, 100, 104—05, 124, 139—40; III, 57; IV, 131; N II, 94; D IX, 120—21, 529—30, 536—38.

593. W II, 209—11; N IV, 49. Vgl. **54**, S. 60—61.

594. W I, 64, 251; II, 200, 204—05; V, 156; D IX, 490; X, 202.

595. W I, 119—120, 129.

596. W I, 128, 129, 148—49, 176—79; II, 200—05, 336; III, 162, 285—89, 363, 426; V, 44, 106, 117—18, 153—56, 177; N IV, 119; D IX, 545—46; X, 23—28, 50, 90—93, 100—02.

597. W II, 202, 204, 336; V, 44, 106, 156; N IV, 119.

598. W I, 242; V, 442; D X, 189.

599. W I, 180, 198; III, 285—90.

600. W III, 283—84.

601. W I, 176, 178; II, 104—05; III, 283—84, 291; V, 105, 118; N IV, 92, 93; D IX, 544—45; X, 91—92.

602. W I, 176—80; II, 222, 224, 585; III, 284, 289; IV, 15—33, bes. 32, 116—17; V, 104, 106; N IV, 119.

603. W I, 175—77; vgl. **54**, S. 41, Anm. 1.

604. W I, 193; II, 372. Der schwankenden Bedeutung des Wortes „Realität" bei Schopenhauer (1. empirische, 2. metaphysische Realität) entspricht das Schwanken in der Bedeutung des Wortes „objektiv". Da das Objekt nach Schopenhauers Lehre jederzeit ein Subjekt als notwendige Bedingung voraussetzt, gehört alles Objektive unentrinnbar in die Sphäre der Vorstellung, in das Reich des Satzes vom Grunde und damit des phänomenalen Seins. Nichtsdestoweniger gebraucht Schopenhauer das Wort, in laxem Sprachgebrauch, unbedenklich zur Bezeichnung des transphänomenalen, metempirischen Seins, des Dinges an sich, welchem er andererseits ausdrücklich den Objekt-Charakter abspricht (z. B. W I, 178, 636, 639; III, 66; IV, 116—17; V, 48, 52, 118, 119, 120). So bedeutet „objektiv" bei Schopenhauer 1. empirisch gegenständlich (im Gegensatz zum Korrelat alles Objektiven, dem Subjekt und den subjektiven Bedingungen möglicher Erfahrung, d. h. den bloßen Formen

der Vorstellung), gelegentlich aber auch 2. metempirisch-real (im Gegensatz zu den in jenen Formen sich darstellenden Inhalten der empirischen Objektivität); vgl. **54**, S. 53, Anm. 5.

605. W I, 109; II, 98—100, 103, 208—09, 223, 335—36; IV, 42, 156, 190; **6**, S. 210, 457.

606. W I, 546; II, 160, 212—15; V, 58—60; **6**, S. 211, 359; D X, 583—84.

607. W I, 547.

608. **6**, S. 217; vgl. **6**, S. 211, 359.

609 W II, 318; vgl. W III, 270.

610. W III, 273, 275, 418.

611. W III, 275, 398, 471.

612. W I, 242, 244, 264, 423; II, 164, 185, 204, 242, 333, 335, 423, 427, 442—43, 457, 558; III, 61, 222, 269—73, 411, 420, 431, 471, 477—79; IV, 206, 372; V, 22—23, 79, 81—82, 84; N IV, 46, 103, 229—30; D IX, 11—13; X, 189, 238, 254, 397. Mit der Umordnung des überlieferten Verhältnisses von Wille und Intellekt hat Schopenhauer, wie S i m m e l treffend sagt, letzteren aus dem „Wurzelgrunde gerissen und durch eine gewaltige Drehung zu einem Akzidenz, einer Folge oder einem Mittel des W o l l e n s" gemacht, „das jenen Platz für sich beansprucht" (**48**, S. 38—39). Damit huldigt jedoch Schopenhauer keineswegs den Anschauungen des modernen „P r a g m a t i s m u s", wie behauptet worden ist, und nähert sich auch dem erkenntnistheoretischen B i o l o g i s m u s moderner Prägung nur scheinbar. Denn diese Richtungen behaupten nicht allein einen teleologischen Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Verhalten, wie Schopenhauer es tut, wenn er von der „ursprünglichen Bestimmung" des Intellektes spricht und von seiner „natürlichen Funktion" (z. B. W II, 427), sondern sie vertreten (mehr oder minder klar) die Ableitbarkeit der K r i t e r i e n gültiger Erkenntnis aus praktischen bzw. biologischen Beziehungen, was Schopenhauer ganz fernliegt.

613. W II, 157, 158, 161, 246—47, 256—57, 433—34; III, 163—64; V, 82, 441—43.

614. W II, 163, 249, 252—54, 438—39, 448; V, 76—77; D IX, 519, 520—25; X, 191, 210, 225, 512.

615. N IV, 45; W I, 649; III, 237, Anm.; IV, 141—42, 217, 232; V, 351.

616. W III, 471; IV, 34—36, 206; V, 77—78.

617. W V, 77; D IX, 399, 520—25; X, 225. Das Wort „o b j e k t i v" tritt in diesen Zusammenhängen in einer d r i t t e n Bedeutung auf, in welcher es etwa überpersönlich, subjektiv-a l l g e m e i n g ü l t i g bezeichnet (vgl. W V, 76—77).

618. W II, 164, 185; V, 108; **6**, S. 211, 217, 359.

619. W III, 272, 275, 418.

620. W II, 342; III, 268, 272—76, 284, 418.

621. W I, 244, 264—67; II, 185, 254, 342, 428, 431—32, 443, 446—50, 455—56; III, 251, 274—76; IV, 34, 206; V, 53, 60, 81—82, 85, 442—43; N IV, 45—46, 51, 103, 110.

622. W I, 534, 554; 212.

623. W I, 181, 358—59; II, 209, 225—27. Daß der Begriff der „Erscheinung" als solcher Beziehung auf Etwas voraussetzt, „was an sich

nicht Erscheinung ist", diese Ansicht teilt Schopenhauer mit Kant. (Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 251—52.)

624. W II, 189.

625. W II, 189, 197—98.

626. W II, 201, 205—06.

627. W I, 537; II, 338; V, 103.

628. W I, 149—50, 358, 537—38, 638.

629. W I, 546; II, 209—10, 212—14.

630. W II, 214.

631. W II, 207; IV, 111.

632. W I, 150, 163, 175—76, 535, 557, 638; II, 207, 212, 222, 224; III, 289; IV, 338; V, 103, 107.

633. Vgl. **54**, S. 43—44.

634. W I, 163, 175—76, 191, 639; II, 12, 14, 227, 321, 583.

635. W I, 660—61; II, 79, 216—17; III, 140—47, 531—32; V, 16—17; vgl. **54**, S. 144—45, 155, 159; vgl. **31**, S. 497.

636. W I, 151, 158; II, 48, 290; III, 221—27.

637. W I, 151—52, 154, 159—60, 161, 180; II, 48, 289—90; III, 233.

638. W I, 152, 164; II, 233—34; III, 161, 391—92; vgl. unseren Text S. 138.

639. W I, 153—54; II, 48, 228.

640. W I, 156—57.

641. W I, 162,165; W II, 228—29, 289. Vgl. **54**, S. 78—79 (Anm. 4). Zu den Schwankungen und Gegensätzen in Schopenhauers Lehre über den Grad der Irrationalität des Erkennens des Willens im Selbstbewußtsein vgl. **54**, S. 79, Anm. 1.

642. W I, 165, 181, 547; II, 207—08, 210—13, 227, 229, 429, 756, 758; III, 288—89; IV, 114—15.

643. W II, 227.

644. W I, 168—69; III, 221—27.

645. W I, 161—62; II, 286—301; III, 220, 233—56.

646. W I, 172—73; vgl. W I, 162—63. Die Deutung der räumlich körperlichen Außenwelt nach Analogie der Innenwelt ist ein Zug, welcher Schopenhauer mit den Führern der deutschen Romantik verbindet. So erklärt Novalis, ganz im Sinne Schopenhauers: „Der Mensch ist eine Analogiequelle für das Weltall." „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere." Vgl. Ric. Huch, Blütezeit der Romantik, 3. Aufl., 1908, S. 169; Novalis, Ausgew. Werke, herausg. v. Bölsche, Bd. III, S. 82, 122, 142.

647. W I, 35, 165, 175—81, 226.

648. W II, 228—29, 289, 373, 379, 382, 581, 583, 585, 587, 756.

649. W I, 155, 157, 162, 163, 165, 375, 557, 639, 642; II, 227; III, 202; IV, 33; V, 120, 226.

650. W I, 153, 162, 163—64; II, 314, 381—82, 581—83; III, 401, 647; V, 44. Vgl. **54**, S. 77, 141—42.

651. Vgl. **33**, S. 273. Ähnlich: **67**, S. 35, 39, 87; **61**, S. 147—48; **39**, S. 247—48; Dagegen: **42**, S. 107; **49**, S. 148—49. Eine umfassende und dokumentarische Wiederlegung der Kuno Fischerschen These ist durch meine Untersuchungen erzielt worden. Das Ergebnis derselben läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Bei konsequentem Festhalten Schopenhauers an einer dogmatisch-metaphysischen Auffassung in der Gleichsetzung von Wille und Ding an sich gehen dieser Auffassung von

Anfang an kritisch-phänomenalistisch gehaltene Einschränkungen parallel. Was an den Behauptungen einer späteren „Verschiebung" jener Auffassung Richtiges ist, beschränkt sich auf die Tatsache, daß die kritischen Einschränkungen der metaphysischen Tragweite intuitiver Selbsterfassung in den späteren Schriften sich häufen und stärker in den Vordergrund treten, nicht aber, daß sie gegen den ersten Band des Hauptwerkes eine grundsätzliche Neuerung bedeuten, also von einer inneren „Entwicklung" Schopenhauers auf diesem Punkte zeugen könnten. Vgl. **54**, S. 77—79.

652. W I, 166—67, 184—86, 369; II, 378; III, 647—48.

653. W I, 246—47, 359; II, 232—33, 322—25, 546, 672; V, 266. Gelegentlich führt Schopenhauer aus, daß der erkenntnislose Urzustand des Dinges an sich „nicht ein schlechthin bewußtloser" zu sein braucht, wenn er ein schlechthin erkenntnisloser ist. (Vgl. W V, 284.)

654. W II, 232—33, 247, 268—69, 278—79, 287, 302—03, 315—16. 323—25, 551, 582, 585—87, 592; III, 203, 229, 281, 512; IV, 346; V, 109.

655. W I, 186. Über die Ideenlehre Schopenhauers überhaupt vgl. W I, § 24, 25, 27, 31, 49; II, Kap. 29.

656. W I, 215—16.

657. W I, 212—13.

658. W I, 200, 205; II, 363—65, 383, 412; III, 255; V, 164—65, 167—68; N IV 131—32.

659. W I, 216.

660. W I, 188—90, 217—22, 390; II, 346—47.

661. W I, 219; II, 345—46.

662. W I, 273, 427.

663. W I, 203—04, 216—17, 223.

664. W I, 220—25; II, 384—409; III, 233—57.

665. W I, 205—26; II, 414—17, 528, 680; N IV, 303 (§ 551); vgl. N IV, 183.

666. W I, 227—29; II, 421, 682.

667. W I, 219, 359, 360, 365; II, 410—23; III, 244.

668. W II, 373, 757; III, 647—50.

669. W I, 199—200; II, 203, 378, 672; III, 307; IV, 137—38; V, 103, 421, 685; N IV, 58.

670. W I, 381; II, 230—31; V, 394.

671. Vgl. **46**, S. 1—13.

672. W III, 309—10; IV, 140—42; V, 396.

673. W I, 418; **5**, S. 77—78.

674. W IV, 141—43. Vgl. dazu die einschränkende Fassung des gleichen Gedankens in dem Brief an Frauenstädt vom 5. Jan. 1848: **6**, S. 146.

675. N IV, 236, 243—44, 254.

676. W II, 232, 238, 285, 302, 551; III, 229, 238, 512; V, 115.

677. W II, 76, 231, 232, 235.

678. W IV, 138—39; vgl. W III, 238 u. Anm., 511; W IV, 68, 131, 140, 219; V, 113, 282, 396—97; N IV, 140—41, 234. 244, 246, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 261.

679. N IV, 249, 253; W V, 71—72.

680. N IV, 236, 237; vgl. N IV, 140—41, 236, 250, 251, 261; W IV, 141, Anm.

681. W II, 411, 758—59; IV, 17, 88; V, 112.
682. W II, 411; III, 26; IV, 138—39, 219; N IV, 57, 61, 254.
683. W III, 328; IV, 138; V, 112, 113; N IV, 72, Anm.
684. W II, 211—15.
685. W II, 410—11, 695—96, 758—59; III, 328; V, 112—13.
686. W II, 695—96, 758; IV, 80—81, 89, 158; V, 113.
687. W II, 694—95; IV, 88, 158; V, 158. Vgl. dazu **55**, S. 32 ff.
688. W II, 411, 757—60; III, 648—50. Ohne die unterscheidenden Feststellungen des Philosophen entkräftet zu haben, sollte man es unterlassen, Schopenhauers All-Einheitslehre, seinem Einspruch zuwider, als Pantheismus zu bezeichnen. Dies tut z. B. Volkelt in der 3. Aufl. seines Buches (12. Abschnitt, bes. S. 187 ff.); in der 5. Aufl. hat er diese Auffassung in zutreffender Weise korrigiert. Vgl. **49**, S. 168 ff.
689. W III, 142—43; IV, 137—38, 153; V, 228.
690. W III, 146; IV, 138; N IV, 249.
691. N IV, 254, 261; vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft, 2. Aufl., S. 97 ff.
692. W I, 465, Anm., 650; II, 203; IV, 332.
693. Das tut z. B. E. L. Schmidt: **68**, S. 16.
694. Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, V. Buch, § 357.
695. W I, 233—41. Über die Entstehung der Synthese von Kants Ding an sich und Platons Idee innerhalb der Entwicklung der Gedankenwelt Schopenhauers, vgl. **59**.
696. W I, 310—12; II, 429—30.
697. W I, 233—34, 237—38, 241; II, 431.
698. W I, 242—43.
699. W I, 245.
700. W I, 267, 369; II, 254, 432—39; V, 76—81.
701. W II, 433—34, 447.
702. Vgl. **54**, S. 93. Über die Schwankungen in Schopenhauers Lehre vom willensreinen Erkennen, insbesondere über die These von der „willensfreien Aktivität des Intellekts", wie sie der 2. Bd. des Hauptwerkes und der 2. Bd. der „Parerga und Paralipomena" vertreten (W II, 439, 448; V, 85, 441—43; D X, 223—26): vgl. **54**, S. 93—94.
703. W I, 248—49.
704. W I, 252.
705. Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 46. Dazu R. Reininger, Kant, Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. 218—19.
706. W I, 253—54.
707. W II, 452—53; V, 443.
708. W I, 253.
709. W I, 253, 255; II, 428, 431, 434—35, 443—50; III, 251, 276; IV, 378—81; V, 81—85, 89, Anm., 94, 109, 444; D X, 204, 216, 226; N IV, 106, 108, 114, 166, 270, Anm.; **6**, S. 125.
710. W II, 445—46.
711. W I, 255—58; II, 235, 456—58; IV, 370, 384; V, 613; D X, 203—16; N IV, 105, 204—06.
712. W I, 257—63; II, 457—59; IV, 613; V, 444; D X, 216—22; N IV, 82—84, 159.
713. W I, 351, 402, 407; II, 459, 499—500; IV, 370; V, 72, 94, 101, 595, 613; N IV, 106—07, 206, 270—71.

714. N IV, 101—14, 167, 227. Vgl. **49**, S. 287. Ferner unseren Text S. 400 (Anm. 864).

715. W I, 255; II, 447—48, 450—51, 463—65; N IV, 266.

716. W I, 313; IV, 383; V, 94—95, 100, 443.

717. W II, 459—61; V, 100.

718. W I, 531—32; II, 86, 90—93, 460; V, 90—91; D X, 220; N IV, 290, 298, 468. Vgl. unseren Text S. 394—95, 409—10.

719. W II, 456—57.

720. W I, 264; II, 435; D X, 223—26.

721. W I, 265—66.

722. W I, 265, 270, 285; II, 433, 436; V, 439—40; D X, 176. Vgl. **54**, S. 97—98; **48**, S. 124, 138—39, 142—44.

723. W I, 266—69; V, 444; D X, 227—35.

724. W I, 269—70; II, 36—43.

725. W I, 281—82; N II, 108, 116; D X, 176—78.

726. W I, 266, 271; II, 473—75.

727. W I, 266, 271; II, 473—75; V, 687.

728. W I, 296—97, 386; II, 492; V, 491—92; N IV, 395; D X, 287—90, 340—41. Der Apriorismus Schopenhauers in seiner Lehre von der Antizipation des künstlerischen Ideals bildet gewissermaßen eine irrationale Analogie zu der Platonischen Lehre von der Anamnesis und ist ohne deren Einwirkung auf Schopenhauer historisch schwerlich zu verstehen. Vgl. **54**, S. 97.

729. W I, 270—77.

730. W I, 279—80; II, 435—40, 501; N II, 108—17.

731. W I, 274, 288—91; II, 481—90. Daß Schopenhauers Ästhetik der Architektur wesentlich an dem antiken Baustil orientiert ist, ja der Gotik gegenüber eine nahezu ablehnende Haltung einnimmt, verschweigt Schopenhauer nicht, versäumt aber auch nicht, diese Haltung zu begründen. Vgl. W II, 488—90.

732. W I, 791—93.

733. W I, 285, 290—93.

734. W I, 295—301.

735 Vgl. **16**, S. 122, 127. Dazu Goethe, „Einfache Nachahmung der Natur, Manier und Stil" (1789); „Einleitung in die Propyläen"; „Der Sammler und die Seinigen"; „Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke". Ferner die Goethes Gedankenkreisen nahestehenden und unter seinem Einfluß entstandenen Arbeiten von Karl Philipp Moritz: „Über die bildende Nachahmung des Schönen" (1788) und Aug. Wilh. Schlegel: „Über das Verhältnis der schönen Kunst zur Natur", Werke, Bd. IX (1808).

736. W I, 299.

737. W I, 310; vgl. dazu Schopenhauers Verse „Auf die Sixtinische Madonna" (1815): W V, 692—93.

738. W I, 312—13; D X, 302—04.

739. W I, 322—23; II, 502—03; D X, 323—24.

740. W I, 332—33.

741. W I, 334—37; II, 508—14, 749. Im Unrecht ist Simmel, wenn er behauptet, daß Schopenhauer den Genuß des Tragischen „streiche" und die Wirkung der Tragödie ausschließlich ins Moralische setze (**48**, S. 136). Der von Simmel (a. a. O.), Rud. Lehmann (**42**, S. 116—17) u. a. behauptete Widerspruch zwischen dem unseligen Charakter der Willens-

objektivationen und ihrem Widerstreit auf der einen Seite und dem ästhetischen Genuß ihrer Anschauung auf der anderen besteht deshalb nicht, weil nach Schopenhauer das willensreine Subjekt des Erkennens, die Grundbedingung jener Anschauung, eben als willens reines, durch keinerlei Leidenszustände affizierbar ist. Auf die Gründe, weshalb die reine objektive Betrachtung des Unseligen paradoxerweise beseligend ist, geht Schopenhauer ausführlich ein. Vgl. W II, 437, 684.

742. W I, 342—47; II, 476.

743. W I, 346; V, 456; D X, 357—58.

744. W I, 344—46; II, 526—28; D X, 358—60.

745. D X, 363—64; N IV, 398—99.

746. W II, 521.

747. W. I, 358; II, 214—15. Die hier entwickelten Gedanken Schopenhauers bilden einen der wichtigsten historischen Ansatzpunkte für Friedrich Nietzsches berühmte Lehre von der ewigen Wiederkunft. Vgl. besonders Nietzsches Werke; Große Ausgabe, Bd. XII, S. 57.

748. W I, 106, 248—49, 307—08, 323—26, 358; II, 214—15, 515—24, 561—62; V, 471—74.

749. W I, 355—57, 480—81, 662, 677; III, 500—05, 513—14, 549, 576, 630; 6, S. 103—08.

750. W I, 100, 479; II, 271; III, 472—74, 572, 584—87, 611—12, 638—39, 643, 652; IV, 387; D X, 368—69.

751. W I, 359—70; II, 542—98; V, 276—93; D X, 371—85.

752. W I, 363—67, 471; II, 562, 673; V, 280—81.

753. W I, 359—71; II, 555—56, 562—63, 566—69, 589, 599, 740. Über Schopenhauers Stellung zum Problem der Entstehung der Arten und zur modernen Entwicklungstheorie vgl. unseren Text S. 230—31 und Anm. 658.

754. Vgl. unseren Text S. 140 ff.

755. W III, 62, 388. Hauptquellen für die Behandlung des Problems der Freiheit des Willens sind „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. I, § 55, und die „Preisschrift über die Freiheit des Willens" („Die beiden Grundprobleme der Ethik", 1. Teil).

756. W III, 396—97, 420—22.

757. W I, 374; III, 414.

758. W I, 390—91.

759. W I, 167, 377; III, 435—36, 559.

760. W III, 556—58. Vgl. W I, 218—19, 377; III, 461—62, 474, 499, 556—60.

761. W I, 218—19, 221—22, 374—78, 390—92, 399; III, 450—53, 474—77, 556—59, 633; IV, 79—82; V, 233—34, 243; N IV, 243, 251; D X, 387—400. Den Gedanken der Aseität und der Unvereinbarkeit von Geschaffensein und Freisein entwickelt Schopenhauer in Verbindung mit einer interessanten Kritik der Lehre Augustins: Vgl. W III, 445—53. Vgl. dazu Hans Eibl, Augustin und die Patristik, Bd. 10—11 dieser Sammlung, S. 318 ff.

762. W I, 382—85, 396, 473—74; II, 259—60; III, 428—32, 631; V, 244—46; D X, 399.

763. W III, 432, 434, 451.

764. W I, 384; II, 260—61, 274—76, 751—52; III, 431—32, 633—34; V, 213, 622.

765. W I, 394—99; III, 429; IV, 240, 463; N IV, 330; D X, 412—17.
766. W I, 385—87, 396; II, 246, 697—99; III, 553, 555, 573; D X, 400—02.
767. W I, 393.
768. Vgl. unseren Text S. 234—39.
769. W I, 370, 401—03, 423, 467; II, 674—93; V, 303—19.
770. W I, 229, 404—05, 415—17; II, 406; IV, 369—70; V, 298, 301, 307.
771. W I, 415, 419; II, 199, 678—79; V, 294—319.
772. W I, 405—06; II, 674—75.
773. Daß das Leid nur als Bestimmungsmerkmal der allgemeinen Signatur des menschlichen Daseins bei Schopenhauer in Betracht gezogen wird, nicht aber als eudaimonistisches oder gar hedonistisches Beweismittel, wird allzuoft verkannt. So neuerdings wieder in der auf diesem Punkt höchst oberflächlichen, irreführenden und schiefen Darstellung von E. Cassirer: **28**, S. 442—46. Auch Simmels Ausführungen legen Schopenhauers Gedanken eudaimonistische Tendenzen bei, welche ihnen fremd sind; vgl. **48**, S. 163 ff. Die einsichtsloseste Verkennung der Ethik Schopenhauers findet sich bei Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 198—99.
774. W I, 419; II, 280, 415—20; 673, 675, 682.
775. W I, 335, 417, 419—20; II, 419, 683; V, 313.
776. W I, 420, 422, 451, 507; II, 419, 680, 684—93; V, 313.
777. W I, 419, 508; IV, 528. Dieser Hinweis ist zahlreichen, selbst angesehenen Autoren gegenüber am Platze. Z. B. gegenüber Otto Liebmann, Gedanken und Tatsachen, II, S. 263.
778. W I, 372.
779. W I, 371.
780. W I, 433; II, 545—46.
781. W I, 244—27; II, 604—05; V, 330—31.
782. W V, 313; vgl. W II, 656; V, 330—31.
783. W I, 425, 427—28; II, 660, 669—70; V, 331—32.
784. W II, 607—23 (Kap. 43); vgl. W V, 264.
785. W II, 542, 603—04, 623—68, 670; V, 313; N IV, 231—35. Hauptquelle für die Metaphysik der Geschlechtsliebe ist W II, Kap. 44; N IV, 231—35.
786. W II, 623—660.
787. W I, 226, 428—29; II, 706—07; III, 577—79.
788. W I, 208, 430; II, 394, 680, 700; III, 579. Über Th. Hobbes Lehre vgl. R. Hönigswald, Hobbes und die Staatsphilosophie, Bd. 21 dieser Sammlung, bes. daselbst S. 157 ff.
789. W I, 431—41; III, 597—600; V, 247—49.
790. W I, 433—35; II, 701; V, 248; D X, 463—66.
791. W IV, 396—444; V, 248, 307.
792. W I, 432—42; III, 598—605; V, 248; vgl. **52**.
793. W I, 445; III, 598—99; V, 249. Zur Weiterentwicklung von Hobbes' Staatslehre vgl. Hönigswald (Bd. 21 dieser Sammlung), S. 157 ff. und 182 ff.
794. W I, 443—47; II, 700—01; III, 575, 579; V, 249.
795. W I, 444; V, 257.
796. W I, 443, 451; V, 255—56, 262—65.

797. W II, 169—70; IV, 206—07; V, 264; N IV, 173—75. Vgl. Friedr. Nietzsche, Werke, Taschenausg. Bd. VII, S. 296—97; X, 157—63.

798. W II, 700; III, 540; V, 250—51.

799. W I, 452.

800. W I, 453.

801. W I, 452—57; II, 577, 598, 669, 710—13, 718; IV, 79—82; V, 223, 314—16. Über die metaphysische Bedeutung des Individuums bei Schopenhauer vgl. **49**, S. 345 ff. Ebenda lehrreiche Bemerkungen über die geschichtlichen Zusammenhänge und Analogien der Lehre Schopenhauers von der Weltschuld: **49**, S. 260 ff.

802. W II, 669, 711—13; V, 113, 329.

803. W II, 712—13; V, 335—37.

804. W II, 591—92; IV, 342; V, 166. Vgl. unseren Text S. 200 ff. (Zweiter Teil, V, B).

805. W I, 457—59, 470, 509; II, 564 Anm., 572—73, 590—96, 622, 707—08, 715; III, 560; IV, 51—52, 55, 77—78, 134; V, 241, 246, 285—86, 382—83, 386—88, 401—22; N IV, 241.

806. W III, 483, 516—17; **6**, S. 102—08.

807. W I, 381, 462—66; III, 645—46.

808. W III, 517—18, 543—44.

809. W I, 414, 467—68; II, 713, 718; III, 281—82, 579—80, 585, 614; V, 220—22, 335.

810. W I, 386, 460, 469—72, 479—80; III, 638—39.

811. Vgl. **54**, S. 100—08.

812. W I, 473—75, 482—83, 491—92, 656; III, 521—24, 633.

813. N II, 64; D X, 387 ff.

814. W I, 479, 481; II, 707—08; III, 645—55; N IV, 159—60, 165.

815. W I, 479, 482—83; III, 589—91, 593, 611—30, 641, 645—55; V, 221.

816. W II, 753; III, 581, 607, 652; V, 221.

817. W I, 476, 478; II, 713—14; III, 593—607.

818. W III, 504, 506—08, 602.

819. W I, 482; III, 646, 654; N IV, 234 (§ 373).

820. W I, 483—85; II, 696—97.

821. W II, 170, 270—71; vgl. **54**, S. 104.

822. W I, 480, 487—90, 495—98, 507. Über die Beziehungen zwischen Genie und Tugend (Heiligkeit) vgl. N IV, 103—04, 165, 167, W I, 507; D X, 563—64. Dazu unseren Text S. 269 (Anm. 714) und 365—66 (Anm. 822), 400 (Anm. 864).

823. W I, 375—76, 391, 491—92, 495, 505—06, 510, 516—18; **6**, S. 216.

824. W I, 500—02.

825. W I, 502—09; II, 749—54.

826. W I, 508—10; II, 622, 747—54; V, 336—37.

827. W I, 367, 510—13; III, 507—08; V, 320—25.

828. W I, 523—27; II, 230, 716—17; V, 326—27, 386—87. Wenn mit der Aufhebung des individuellen Willens „an sich", in welchem doch nach Schopenhauers Lehre der Urwille ganz und ungeteilt enthalten ist, nicht die Welt überhaupt zugleich mit aufgehoben ist, so ist darauf nach Schopenhauer zu erwidern, daß die Individualität nicht durch und durch bloße Erscheinung ist, sondern daß sie im Dinge an sich wurzelt,

wenn auch nicht bis zu den letzten Tiefen seiner Ureinheit herabreichend. Wie tief aber die Wurzeln der Individualität gehen, ist eine Frage, welche keiner Beantwortung fähig ist (W II, 755; V, 233—34; **6**, S. 456—57). Offenbar gerät Schopenhauer hier mit seiner Lehre von Zeit und Raum, als grundsätzlichen Bedingungen aller Individualität, in unlösbaren Konflikt. Vgl. bes. W V, 233—34; dazu **49**, S. 345—56.

829. W II, 194; IV, 169—70; VI, 184. Hinsichtlich der einzelnen Punkte der philosophischen Religionstheorie Schopenhauers und ihrer Belegstellen sei ein für allemal verwiesen auf meine Monographie „Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart" (**55**).

830. Über das divinatorische Erkennen im Leben der Völker und des Einzelnen im Lichte der Schopenhauerschen Lehre vgl. **54**, S. 111—32; **49**, S. 146.

831. Aus einem Brief Schopenhauers an Frauenstädt wissen wir, daß der Philosoph beide Unterredner seines „Dialogs" in den „Parerga und Paralipomena" (W V, 338—378) seine eigenen Gedanken aussprechen läßt, daß er sozusagen in beiden „steckt" (vgl. **6**, S. 185; **55**, S. 8). Die folgenden Ausführungen im Text schließen sich eng an meine Monographie (**55**) an.

832. W V, 351, 354, 358; II, 193.

833. W V, 367, 414.

834. W III, 139; V, 352, 361—62; vgl. W V, 273; N III, 115; N IV, 253.

835. W V, 370—72, 376.

836. W II, 411; III, 615—16; IV, 27; V, 359, 365, 366, 372—73, 375, 376.

837. W V, 379; vgl. W I, 648, 660—61; III, 140; IV, 135, 136, 211. Über Zurückweisung sonstiger, vermeintlich „höherer" Erkenntnisquellen vgl. **54**, S. 144.

838. W II, 195.

839. W I, 519, 520; II, 712, 725, 736—37; V, 408—09.

840. W I, 13; IV, 72; V, 232.

841. W V, 362, 378, 411—12. Vgl. dazu meine Ausführungen **55**, S. 17. 20—21.

842. W III, 137; IV, 134. Vgl. dazu **55**, S. 17, 38—39.

843. Vgl. **55**, S. 18—19.

844. Besonders W III, 145; vgl. **55**, S. 34—35.

845. **6**, S. 216.

846. W V, 27; N IV, 124—25.

847. Vgl. unseren Text S. 231; ferner W II, 202, 366—67; V, 80 Anm., 157—58, 167—69, 245, 391, 630—31.

848. W I, 446; III, 575; V, 216—17; 250, 356.

849. W II, 366, 644; III, 114; V, 171—76, 476, 615.

850. W I, 73—75, 387—88; II, 115, 158—66; III, 114, 415.

851. W I, 73—75, 77, 91, 99, 105, 132—33, 188, 219, 293, 388—90, 617, 656—57; II, 69—71, 115, 231; III, 114, 117—19; V, 615, 672, 674; N IV, 363.

852. W I, 255, 267, 405, 407, 416, 423—24, 657; II, 105, 447; III, 120; IV, 372, 376, 378, 386; V, 80, 81—83, 244—45, 378, 481, 528—29, 630—31; N II, 126; IV, 125, 267, 382—85.

853. W II, 165, 472, 557—58; III, 274—76; V, 86. Vgl. unseren Text S. 267.

854. W I, 254, 267; II, 169—70, 499—500, 620; III, 134; IV, 206—07, 227—28; V, 631—32.

855. W I, 311.

856. W I, 267, 406; IV, 359, 362, 370—74, 386, 472, 473 Anm., 474—81; V, 689; N IV, 113—14, 311—12.

857. W I, 313; II, 86—93; V, 90—91, 506—09; D X, 303; 8, S. 421. Vgl. unseren Text S. 271.

858. W II, 751.

859. W III, 511, 523—24, 536, 577—78, 580, 594; V, 218, 257, 260.

860. W III, 580, 585; N IV, 164 (§ 247).

861. W III, 544, 579—80; IV, 516—17; V, 216, 689.

862. W I, 99; II, 753—54; III, 572, 580, 584; IV, 51; V, 219, 257; N IV, 159.

863. W IV, 216, 476—77, 505.

864. W II, 264, 708; V, 214, 235; N IV, 164—65. Trotz der Leugnung eines direkten und geraden Verhältnisses zwischen Intellektualität und Charaktergüte (N IV, 165) läßt Schopenhauer zwischen Dummheit und Bosheit, zwischen Genie und Heiligkeit doch wieder eine gewisse, wenn auch schwer präzisierbare Verwandtschaft bestehen. Vgl. N IV, 167 (§ 252); vgl. unseren Text S. 269 (Anm. 714); 365—66 (Anm. 822).

865. W II, 753—54; III, 580—81.

866. W IV, 353.

867. W II, 39—42, 738; V, 529, 678—82.

868. W II, 459; IV, 382—85.

869. W II, 170; III, 653; IV, 387.

870. W III, 573; IV, 415—37.

871. W V, 481. Vgl. unseren Text S. 130 (Anm. 485), S. 393—94, 404.

872. W I, 311—12, 494; IV, 362, 441, 500; V, 485—86, 585, 589; N IV, 311—12.

873. W I, 314, 494; II, 105; III, 120, 137; IV, 442; V, 481, 502, 595; VI, 108—09; N IV, 382—85.

874. W I, 311, 314; IV, 362, 440; V, 484, 486—87, 492.

875. W I, 314; II, 460—61; IV, 440; V, 483—84, 492—93, 497—505.

876. W I, 311; IV, 442; V, 487—88, 491.

877. W I, 312; II, 87, 265, 499—500; IV, 192—93, 222, 514—15; V, 487, 500. In dem Satze, daß Überlegenheit verhaßt macht, berührt sich Schopenhauer mit der „Weltklugheit" Balthazar Grazians. Vgl. N I, 9, Nr. 7.

878. W III, 135; IV, 192—93; V, 99; N IV, 113—14, 311—12.

879. W IV, 416. Auch sonst berührt sich Schopenhauers Gedanke der natürlichen Feindschaft menschlicher Mittelmäßigkeit gegen menschliche Größe eng mit den Erfahrungen und Überzeugungen Goethes. Vgl. z. B. Goethes Gespräche mit Eckermann, Insel-Verlag, Leipzig 1908, Bd. I, S. 139, 290—91; II, 201.

880. W IV, 165, 210.

881. W II, 187—88; IV, 167, 170—71, 224; V, 496; N IV, 358 (§ 677). Vgl. unseren Text S. 196—97.

882. W II, 187—89; IV, 225—26.

883. W I, 72, 531—32; V, 90—91, 101, 255, 262, 595.

884. W I. 73: II, 312; III, 345; V, 504—05; **6**, S. 283; vgl. **55**, S. **22**.

885. W I, 569; II, 85; V, 545.

886. N II, 122, 125, 144, 174, 181; W II, 119, 144—47, 483; IV, 202; V, 297, 427, 475—76, 571—73; **6**, S. 251—52.

887. W V, 530—84 (Kap. XXIII), 596—607 (Kap. XXV); N II, 118—82. Vgl. H. Hasse, Schopenhauers Bedeutung für die deutsche Sprache; in: Von deutscher Sprache und Art. Frankfurt a. M. 1925, S. 83—111.

888. W V, 656—57. Terminologisch lehnt Schopenhauer aus triftigen Gründen ab, das Wort Weib durch das Wort Frau zu ersetzen, da der Sinn beider Worte nicht der gleiche ist. Weib bezeichnet das Geschlechtswesen, Frau eine Spezies innerhalb desselben: „Denn Frau heißt uxor und Weib mulier (Mädchen sind keine Frauen, sondern wollen es werden)." „Das Wort Weiber ist ganz unschuldig und bezeichnet ohne alle Nebenbedeutung bloß das Geschlecht. Wenn ihm also eine unangenehme Bedeutung anklebt, so könnte dies nur am Bezeichneten liegen, nicht am Zeichen. Daher wird eine Änderung dieses die Sache nicht bessern. Die deutsche Sprache hat, wie die lateinische, den Vorzug, für genus und species, für mulier und uxor zwei entsprechende Wörter zu haben und darf ihn einer Weibergrille halber nicht aufgeben: daher eben klingt Frauen, wenn von Mädchen gebraucht, stets wie ein Mißton, wenn auch tausend fade Teetischliteraten es zu diesem Gebrauch abzuschleifen untertänigst bemüht sind." (W V, 576—77, Anm.).

889. W IV, 648—61.

890. W II, 87; V, 650—51.

891. W II, 461, 472; IV, 385; V, 73, 654—55; N IV, 481.

892. W V, 655—56.

893. W III, 596; V, 269, 651—52.

894. W V, 268—69, 661; N IV, 403.

895. W III, 596; V, 651.

896. W V, 268, 650, 661.

897. W V, 268—69, 649—50, 660—61.

898. W IV, 427; V, 365, 655—60.

899. W V, 656—59.

900. W III, 431—32; N IV, 310 (§ 566).

901. W IV, 534; V, 662—65, 668.

902. W II, 187, 190, 217; V, 341—42, 353, 379, 665—66; N IV, 249—50.

903. W V, 666—67.

904. W III, 574—75.

905. W II, 143—44; V, 454, 513; vgl. **49**, S. 372 ff.

906. W II, 77; III, 116; V, 598—602; D IX, 245—47; vgl. **54**, S. 183—84. Vgl. unseren Text S. 128 (Anm. 480).

907. W II, 77; V, 603; N II, 123, 175.

908. W V, 514—16, 575, 591, 603; N II, 123, 169, 175. Vgl. unseren Text S. 411 (Anm. 886, 887).

909. W I, 9—10, 339, 356, 373, 523; III, 337, 350, 489.

910. W III, 337.

911. W II, 215, 758—59; IV, 86—87, 155—58.

912. Schopenhauer selbst hat diese kritische Jagd nach Widersprüchen nachdrücklich in ihre Schranken gewiesen, wenn

er auch diese Schranken zu eng gezogen hat. Vgl. **6**, S. 135, 340, 344, 412.

913. Vgl. **54**, S. 200.

914. Vgl. **54**, S. 32, Anm. 1.

915. Vgl. oben Anm. 455.

916. W II, 11—12.

917. W I, 149—50.

918. Vgl. dazu Ed. v. Hartmanns treffende Worte: „Der Idealismus läßt keine Kompromisse mit sich schließen; entweder ist alles von mir Vorgestellte nur meine Vorstellung, dann ist auch der von mir vorgestellte Wille nur meine Vorstellung ohne transzendente Realität, also der realistische Willensmonismus ein falsches System; oder aber ich bin berechtigt, aus meiner bewußten Perzeption meines Willens auf die reale Existenz meines Willens zu schließen, dann bin ich auch gerade ebenso berechtigt, aus meiner bewußten Perzeption meiner Uhr auf die reale Existenz meiner Uhr zu schließen, und dann ist der subjektive Idealismus falsch." (**53**, S. 637). Vgl. **54**, S. 157—58.

919. Das gilt z. B. von H. Bergson; insbesondere von dessen äußerst seichter „Einführung in die Metaphysik", deutsche Übertragung, Jena 1909.

920. Der im Text behauptete Sachverhalt dürfte durch meine 1913 erschienenen Untersuchungen dargetan sein. Vgl. **54**, bes. S. 142—45, 214.

921. Zu solcher Verwischung neigt Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, München 1918, S. 543, 551—52. Volkelt vermengt zudem die von Schopenhauer gelehrte mit der von ihm geübten Betrachtungsweise.

922. Dies gegen Fr. Mockrauer, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1925, S. 34; vgl. oben, Anm. 635.

923. Vgl. W I, 60—61, 660—61; II, 79, 216—17; III, 531—32; V, 16—17.

924. W II, 720; V, 16—17; Vgl. **54**, S. 156—57.

925. Vgl. **48**, S. 38—39; **46**, S. 1—13.

926. Dies zeigt besonders deutlich Wilhelm Wundt: System der Philosophie, 2. Aufl. Leipzig 1897, S. 386—87.

927. Vgl. **42**, S. 150—54.

928. W II, 755.

929. Vgl. **48**, S. 124—25.

930. Vgl. Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. 219; ferner oben Anmerkung 735.

931. Treffende Ausführungen zu diesem Punkt bei Fr. Paulsen, Deutsche Rundschau, Bd. 32 (1882), S. 76. Vgl. auch **49**, S. 331—32.

932. W II, 196—98, 675—83.

933. Vgl. Friedrich Nietzsche, Werke, Taschen-Ausg. Bd. 7 (große Ausg. Leipzig, Kröner, I. Abtg. Bd. 6), S. 207. Vgl. Bd. 37 dieser Sammlung.

934. Vgl. W I, 228; II, 421.

935. Vgl. W II, 196. Zur kritischen Beurteilung von Schopenhauers Religionsphilosophie überhaupt vgl. **55**.

936. Vgl. **33**, S. 97—98; Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl. 1903, S. 546; Theob. Ziegler, Die gei-

stigen und sozialen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert, Volksausgabe, Berlin 1916, S. 300.

937. Vgl. 9, S. 509; W VI, 212, Anmkg.

938. Vgl. 9, S. 510.

939. Vgl. R. Reininger, Kant, Seine Anhänger und seine Gegner, Bd. 27—28 dieser Sammlung, S. 263—97.

940. Vgl. Hans Vaihinger, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1921, Bd. II, S. 180—83. Ferner Arnold Kowalewski, Ansätze zum Fiktionalismus bei Schopenhauer, Annalen der Philosophie, Bd. I, Leipzig 1919, S. 518—95.

Vom gleichen Verfasser erschien im gleichen Verlag:

DAS PROBLEM DER GÜLTIGKEIT IN DER PHILOSOPHIE DAVID HUMES

Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie

von

Heinrich Hasse

Professor an der Universität Frankfurt a. Main

194 Seiten. Preis brosch. M. 3.—, gebunden M. 4.—

„Frankfurter Zeitung" vom 18. Juni 1920: David Humes Philosophie wird hier zum ersten Male als systematisches Ganzes (nicht wie es gewöhnlich geschieht als Vorläuferin Kants) betrachtet und einer immanenten Kritik unterworfen. Dem Verfasser kommt darin eine besondere Gabe zu statten, die darin besteht, sich in den Gedankengang eines Philosophen liebevoll zu vertiefen, allen Verzweigungen seines Denkens zu folgen und gerecht zu werden, die dem Philosophen selbst unbewußten Voraussetzungen seines Denkens ans Tageslicht zu ziehen und sie aus den eigenen Voraussetzungen des Philosophen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. In dieser Eigenschaft kann die Arbeit als vorbildlich bezeichnet werden und kann besonders den Studierenden aufs wärmste empfohlen werden.

„Kantstudien", Bd. 26. Nach all dem kann die Lektüre von Hasses Buch, insbesondere den zeitgenössischen Denkern empfohlen werden, die in der philosophischen Entwicklung von Hume über Kant einen Rückschritt sehen und eine positivistische Erkenntnislehre mit dem Motto „Zurück zu Hume" gründen wollen